XABIER PIKAZA

AMIGA DE DIOS

Mensaje mariano del Nuevo Testamento

Xabier Pikaza

Amiga de Dios

Mensaje mariano del Nuevo Testamento

SAN PABLO

Xabier Pikaza Ibarrondo nació en 1941 en Orozko (Vizcaya). Ingresó de joven en la Orden de la Merced, a la que pertenece. Ha cursado estudios de filosofía, teología y filología bíblica. Ha compaginado su docencia en la Universidad Pontificia de Salamanca con estudios y conferencias en diversos países de Europa y América. Es autor de gran número de libros, entre los que se encuentra *El «Cántico espiritual» de san Juan de la Cruz* (San Pablo 1992).

© SAN PABLO 1996 (Protasio Gómez, 11-15. 28027 Madrid)
Tel. (91) 742 51 13 - Fax (91) 742 57 23
© Xabier Pikaza Ibarrondo 1996

Distribución: SAN PABLO. División Comercial
Resina, 1. 28021 Madrid * Tel. 798 73 75 - Fax 505 20 50
ISBN: 84-285-1896-3
Depósito legal: M. 24.179-1996
Impreso en Artes Gráficas Gar.Vi. 28970 Humanes (Madrid)
Printed in Spain. Impreso en España

Prólogo

El evangelio de María forma parte del misterio cristiano, tanto en dimensión de experiencia como de razonamiento. Así quieren mostrarlo las dos partes de este libro. La primera trata del *mensaje vivencial mariano* y, de manera narrativa, en meditación y diálogo creyente, los textos que el NT ha dedicado a la madre de Jesús. La segunda se ocupa, ya en directo, de la *teología simbólica mariana,* en clave de exégesis y elaboración conceptual.

La parte del mensaje es más concisa y quiere abrirse a un círculo muy amplio de lectores y amigos de la madre de Jesús, a través de siete breves narraciones que pretenden convertir el símbolo mariano en palabra de fe y gozo creyente, prescindiendo de teorías y citas eruditas. *La parte del símbolo* resulta más extensa y desarrolla, con cierta erudición, tres aspectos del símbolo mariano, en línea de conocimiento (comprender), compromiso (actuar) y de apertura mítica o religiosa (evocación).

Las dos partes se unen para formar una síntesis mariológica. El lector normal seguirá el orden del libro, graduando paso a paso el esfuerzo necesario para comprender el texto. Habrá lectores especializados que prefieran comenzar por la segunda parte para volver a la primera, convirtiendo de esa forma el símbolo en principio de meditación creyente. Quisiera que unos y otros entiendan y vivan (revivan) el libro a manera de *canto cristiano,* texto de gozo y entrega mesiánica, de comprensión y esperanza en el camino del evangelio que aquí toma el nombre de la madre de Jesús, María.

Hemos llamado a María la *Amiga de Dios,* recogiendo con esa palabra el título que el mismo ángel le quiso dar, llamándola *Agraciada* (llena de gracia, amada de Dios: Lc

1,28). Así nos situamos en la tradición de la *Sabiduría* que convierte a sus devotos en *amigos de Dios y profetas* (Sab 7,27-28). En línea de amor hemos querido presentar a María: ella es mujer hecha mensaje y símbolo de amor para los cristianos.

Este no es un libro perfecto sobre el tema, pero lo hemos ido escribiendo con mucho cariño, en largos años de trabajo y sentimiento. Expusimos las ideas básicas de la primera parte en varios cursillos y sermones, especialmente en las *Salves* del Misterio de Elche (agosto de 1994). La segunda ha sido elaborada muy pausadamente y ha recibido redacciones previas en revistas especializadas *(Salmanticensis* 1976, *Ephemerides Mariologicae* 1994, *Isidorianum* 1995), pero ha sido recreada como unidad para este libro, concebido como *díptico mariano.* Quiero dedicarlo a la memoria del amigo y compañero, *P. Vicente Muño Delgado,* devoto de la Virgen de la Merced, lógico insigne, fallecido en esta casa de la Vera-Cruz de Salamanca el 20 de diciembre de 1995, mientras yo avanzaba en la redacción de este manuscrito.

XABIER PIKAZA

Salamanca, 15 de julio de 1996

I

Mensaje

En esta primera parte he querido ofrecer una sencilla *Mariología del NT,* una especie de *Biblia de María* en siete temas. Lo hago en forma de *mensaje,* es decir, como palabra dirigida al gozo y formación (transformación) de los creyentes. No escribo un ensayo erudito ni un tratado teológico; expongo simplemente algunos rasgos o escenas del *kerigma* mariano, que pueden servir para el mejor conocimiento de los eruditos y para la meditación personal de los creyentes. También se pueden emplear en la enseñanza o predicación, pues ellos forman como *un septenario de temas de María.* Ellos me han valido en varias ocasiones como *guión de catequesis mariana.* Ahora quiero publicarlos como libro, presentando así a la madre de Jesús como evangelio hecho persona. Por eso la empiezo llamando *Santa María del Mensaje.*

Es evidente que el lector que busque más profundidad deberá acudir a trabajos especializados: comentarios bíblicos y textos de teología mariana, como los que cito en la bibliografía final. Pase si quiere a la segunda parte de este libro donde estudio con detalle algunos elementos del símbolo mariano. Pero pienso que es interesante comenzar por el *kerigma:* la madre de Jesús está integrada en el anuncio del evangelio; por eso he querido presentar aquí, de un modo unitario, los grandes misterios de la *mariología bíblica,* distinguiendo y condensando los diversos testimonios del NT (Lucas y Hechos, Mateo y Juan).

Escribo esta primera parte del libro de una forma irénica y sencilla, abierta a los diversos tipos de creyentes, amigos de María, sin citas ni discusiones bibliográficas. Pienso que estos temas deberían desembocar en un encuentro personal (o comunitario) con la palabra del Nuevo Testamento. Será bueno que, en un momento dado, el lector cierre mi libro y vaya de manera directa a la Escritura para meditarla por sí mismo, descubriendo así el sentido más profundo de aquella a quien pudiéramos llamar Santa María de la Biblia.

1

Amiga de Dios. Mujer inmaculada (Lc 1,26-38)

La tradición de judíos, musulmanes y cristianos ha llamado a *Abrahán* el amigo de Dios, venerándole de un modo especial como *el creyente.* Pues bien, el camino de Abrahán, patriarca antiguo, ha culminado, conforme al evangelio, en la persona de María, la madre de Jesús, quien aparece de un modo ejemplar como *amiga de Dios y creyente.*

Mujer de fe ha sido María, como afirma su prima Isabel: *bienaventurada tú porque has creído* (Lc 1,45). Es también mujer de amor, persona en quien se cumple la palabra de Jesús: *no os llamo siervos sino amigos, porque yo os he dicho todo lo que el Padre me ha manifestado* (Jn 15,15). Por eso el ángel le ha llamado *kekharitômenê,* amada de Dios o agraciada (Lc 1,28).

Esto es ser amigos: dialogar de corazón, compartir lo más secreto. El misterio de amistad de Dios y de María ratifica el diálogo fundante de la redención, con las palabras del ángel que le anuncia su maternidad, con las palabras de María que responde *fiat,* hágase.

1. Misterio fundante. Diálogo con Dios

Diálogo es Dios, misterio de comunicación y trasparencia del Padre con el Hijo en el Espíritu: totalmente se ha entregado el Padre al Hijo, nada deja para sí, nada reserva para poseerlo en exclusiva; todo lo recibe el Hijo, nada tiene que no sea don del Padre. Comparten de esa forma el mismo amor, dialogan en la mutua y más profunda trasparencia del Espíritu.

Diálogo ha querido ser Dios con los humanos. Ha creado cielo y tierra, las estrellas y los mares, pero no ha quedado satisfecho, pues no responden de manera personal,

ellos no le aman. Sólo cuando crea al ser humano queda satisfecho, porque hay alguien que puede dialogar con él y responderle.

Pero el ser humano no ha querido responder en plenitud, se ha encerrado en sí mismo, ha preferido prescindir de Dios, como observamos en el texto del pecado original (Gén 2-3). Esto es el pecado: falta de comunicación con Dios, diálogo quebrado, egoísmo del hombre que prefiere realizar su vida a solas y, al hacerlo, cae en manos de su propia violencia y de su muerte.

Pues bien, Dios ha impedido que los hombres queden de esa forma condenados a la muerte; no ha querido dejarles alejados de su más hondo misterio de diálogo en amor. Por eso, en medio del pecado, les revela su *palabra,* es decir, su amistad y comunicación a través de los profetas, en una historia larga de manifestación de Dios y de despliegue humano.

En un sentido muy profundo, la historia mundial puede entenderse como acercamiento de Dios que visita y llama a los humanos, de diversas formas, por caminos diferentes (cf Heb 1,1-3). Todos los pueblos de la tierra han avanzado tanteando en ese camino de diálogo, aunque unos lo han desarrollado más que otros, conforme al misterio de la gracia de Dios y a las capacidades de fidelidad y respuesta de los humanos.

Grande ha sido el pecado, fuerte el olvido y violencia a lo largo de los siglos. Pero mayor es todavía la gracia de Dios que, a pesar de la dureza y rechazo de esos hombres, ha seguido ofreciéndoles palabra de exigencia y gracia. En esta línea ha sido privilegiado el pueblo de *Israel,* porque ha podido escuchar de forma intensa la llamada de Dios y de la misma forma ha sabido responderle.

La experiencia de Israel no es exclusiva, ni siquiera es separable de aquello que ha venido sucediendo en otros pueblos (griegos y chinos, incas y bantúes, por citar unos ejemplos). Todos han oído de algún modo la llamada de Dios y han querido responderle. Pero sólo los judíos lo han hecho de una forma apasionada y plena, tanto en sus valores como en sus defectos. Por eso decimos que son pueblo escogido, transmisores de revelación divina.

Entre los israelitas destacan algunas figuras especiales: los *patriarcas* o trasmisores de fe (como Abrahán) y los *profetas* o mensajeros de la palabra de Dios (como Isaías o Jeremías). Pues bien, en la línea de esos patriarcas y profetas, como mujer que ha estado atenta a la palabra de Dios, encontramos a María, Hija Sión, galilea verdadera a quien el ángel de la anunciación ha saludado diciéndole *Querida (kekharitômenê:* Lc 1,28), en palabra de amistad que la liturgia traduce como *llena de gracia.* Así culmina en María, la amiga de Dios, el camino dialogal del AT.

La llamamos *Hija Sión* (Mujer-Sión) porque en ella se condensa la gracia y santidad de Dios, de forma que ella misma se presenta como templo santo y signo de la alianza. Es verdadera *israelita* porque ella ha cumplido los valores de aquello que el Señor había preparado por medio de Abrahán, de Jacob y los patriarcas.

La grandeza de María no consiste en poseer saberes y valores especiales que ella sola ha podido recibir o cultivar. No ha destacado en música o en arte, en filosofía o dotes de organización; o por lo menos no nos consta que lo hiciera. Lo que de ella recordamos, lo que en verdad nos interesa es que Dios la ha amado y ella se ha dejado amar, *ha creído:* ha escuchado la palabra de Dios y ha respondido en gesto amante (Lc 1,45).

En nombre de su pueblo (y de todos los humanos) ha escuchado a Dios; en nombre de todos ha atendido, en un diálogo en que estaban implicados alma y cuerpo, voluntad y sentimiento. Por eso, lo que ella ha concebido, lo que nace de su encuentro religioso, no es un bello pensamiento, ni un deseo de Dios sino la vida del mismo Hijo divino, su palabra encarnada en el mundo.

Hemos dicho que Dios es diálogo y quiere dialogar con los humanos. Para hacerlo plenamente debe introducirse en su historia y así hablarles desde dentro de su misma vida humana y no por fuera. Siendo lo que él es (santidad y gracia), Dios no se puede imponer sobre los hombres por la fuerza, no puede violarles, como dicen que lo hacía el Dios de otras culturas.

Podemos recordar a *Baal* en Palestina, *Zeus* en Grecia,

Indra y *Varuna* en la India, lo mismo que otros muchos ídolos y/o dioses de Europa, de América y de Asia que tomaban forma humana o animal para violar a las más bellas o atrayentes mujeres de la tierra. Los israelitas saben que Yavé, Dios verdadero, no puede comportarse de esa forma:

—*Dios no tiene sexo humano.* No es varón para juntarse con mujeres, ni mujer para juntarse con varones. La Biblia le presenta como trascendente: es creador, actúa desde el fondo de todo lo que existe, no se mezcla a ese nivel con los humanos.
—*Dios es libertad y no violencia.* Por misteriosos y largos caminos ha suscitado vida personal sobre la tierra, haciendo que emerjan los humanos. Autónomos los ha creado, capaces de expresarse, de buscar y decidir lo que ellos quieren. Por eso iría en contra de sí mismo y de los hombres si un día pretendiera violentarlos.
—*Dios se expresa, en fin, como palabra.* Dialogando despliega su ser, en libertad razonada se revela a los creyentes. Por eso, allí donde se expresa plenamente tiene que ser plena la libertad, tiene que ser perfecto el diálogo.

Para dialogar con los humanos ha querido Dios la historia: les ha creado en libertad, les ha llamado a la palabra a lo largo de los siglos. Pues bien, cuando ha llegado el momento culminante, ha querido conversar del todo con alguien que a todos representa y para ello ha suscitado (ha escogido) a María. ¿Por qué con ella? ¿No sería mejor que hubiera escogido a un varón? ¿No sería preferible dialogar, conversar, todo el pueblo?

Empecemos por el segundo argumento. Dios no dialoga con *un pueblo* en cuanto colectivo sino con *personas,* es decir, con individuos. Sólo las personas, insertas en un espacio de comunicación social, pueden escucharle y responderle. Por eso, para llegar al culmen de su diálogo, Dios debe escoger a una persona que, siendo individual y muy concreta, pueda hablar por todos ellos. Esta persona ha sido María. Para dialogar con Dios, ella ha debido cumplir unas condiciones muy concretas que a continuación esquematizamos:

—*Debe ser libre,* dueña de sí misma, capaz de escuchar y responder a Dios de un modo claro, sin inhibiciones, mentiras o

pecados. Para ello ha de volverse trasparente (con la ayuda de Dios): saber lo que quiere y quererlo de verdad, expresando así la hondura fascinante de lo humano. Allí donde uno dice desde el mundo su deseo más profundo y creador hallamos a María.

—*Debe hallarse inserta en una comunidad.* No habla sólo de sí misma sino en nombre de su pueblo israelita y de todos los humanos. Ella sabe lo que quieren sus hermanos; en su vida abierta a Dios se explicita el anhelo de los pueblos. Así dice a Dios lo que todos queremos decirle.

—*Finalmente, debe compartir y comparte un mismo deseo con Dios.* Ambos quieren lo mismo, ambos recorren un mismo camino y anhelan un mismo futuro de vida: quieren un hijo o mejor dicho, *el Hijo.* Sólo en este lugar donde el deseo humano y divino se identifican puede hablarse de María.

En este último plano debemos detenernos. Asumiendo el deseo del conjunto de la humanidad, María puede compartir y comparte un mismo deseo con Dios, de tal manera que ambos se vinculan en su realización. Este *deseo compartido* de María y Dios se puede expresar de muchas formas: es *amor,* despliegue dual de la vida, comunicación y mutuo encuentro; es camino de *futuro,* don abierto al desarrollo pleno de la vida; es fuente de *autenticidad,* vida feliz en clave de alegría y de confianza.

Este deseo compartido de Dios y María culmina, conforme a Lc 1,26-38, *en el nacimiento del Hijo.* Ambos pueden vincularse y se vinculan porque, cada uno a su nivel, buscan un hijo; quieren darse uno al otro, en libertad y comunión, para que surja la vida compartida de su entraña. Este es el misterio: ambos se unen en un mismo deseo de hijo (de vida):

—*Dios es Padre* y como tal engendra en su misma eternidad al Hijo. La novedad está en que ahora quiere suscitarlo en nuestro tiempo y para ello necesita la colaboración de los humanos.

—*María es mujer israelita* y como tal espera (quiere) intensamente un hijo que pueda ser mesías. Lo quiere superando el nivel de nacimiento normal de este mundo y por eso dice al ángel *no conozco varón* (Lc 1,34). Por eso la encontramos dialogando con Dios a nivel de donación de vida.

Ya habían dialogado en tiempo antiguo Dios y los patriarcas (cf Gén 12ss), en términos de fecundidad compartida: siendo hijo de *Abrahán,* el heredero mesiánico (Isaac) aparece, al mismo tiempo, como hijo de *Dios,* porque brota de su espíritu y promesa. Pero ese diálogo paterno de Dios con Abrahán en torno al hijo nunca ha sido completo, pues ni Dios se ha expresado del todo (no ha engendrado en el tiempo a su Hijo eterno) ni Abrahán ha logrado expresar plenamente el deseo creador del ser humano.

Ahora, en cambio, el diálogo del Padre Dios y de la madre María es completo. *Dios* quiere engendrar en forma humana a su mismo Hijo divino. Por su parte, *María,* renunciando en un nivel al hijo, viene a expresar en forma humana el deseo más profundo (de Hijo) de Dios y de la historia de los hombres. Por eso la llamamos *Amiga de Dios.*

En diálogo de amor se han encontrado Dios y María, uno como *Padre* en plano eterno, la otra como *madre* en un nivel de historia. Parecen distintos los deseos y, sin embargo, en un nivel profundo ambos coinciden. Cada uno busca el bien del otro (Dios el de María; María el de Dios) y se vinculan queriendo el mismo hijo y don de vida para el conjunto de la humanidad.

2. Anunciación, diálogo en la historia (Lc 1,26-38)

Estamos presentando a María como *Amiga de Dios,* pero podemos invertir la frase y presentar a Dios como *Amigo de María.* Ambos se distinguen como lo infinito y lo finito y, sin embargo coinciden en el mismo gran deseo de dar vida, ofrecer el propio ser al hijo, en gesto de apertura generosa que se expande hacia el conjunto de la humanidad.

La iniciativa parte de *Dios,* pero es evidente que su acción (la palabra de llamada del ángel que le dice: *¡concebirás...!)* responde al deseo más profundo de María y lo explicita y desarrolla hasta su límite más hondo. Este es un Dios que se dirige al corazón y cuerpo, al alma y vida entera de esta virgen nazarena, haciendo que ella exprese todo su ser al responderle.

Por su parte, *María* responde a Dios con plena libertad, como mujer que ama, como madre que desea un hijo, como hermana que se pone al servicio del conjunto de la humanidad. Ella es distinta de Dios (sólo en cuanto diferentes pueden dialogar y amarse) y sin embargo sus deseos se vinculan y coinciden: cada uno quiere al otro, los dos buscan al Hijo.

De esa forma, la *paternidad* de Dios se expresa a través de la libre respuesta de María y la *maternidad* de María culmina allí donde expresa y traduce en forma humana el misterio eterno de Dios Padre. Así lo ha mostrado en belleza insuperable el texto de la Anunciación (Lc 1,26-38), que ahora presentamos de una forma esquemática, poniendo en boca de Dios las palabras de su ángel *(Gabriel* significa *poder de Dios)* y destacando sus rasgos principales:

—*Introducción* (Lc 1,28-29). Dios saluda *(¡Ave, alégrate!)* y María se extraña y turba porque ese saludo rompe los esquemas normales de palabra y cortesía de este mundo. Suele ser el inferior el que comienza presentando sus respetos; aquí es Dios, ser supremo, quien se inclina ante María y le ofrece su presencia.

—*Promesa y objeción* (Lc 1,29-34). Dios la tranquiliza *(¡no temas!),* prometiéndole precisamente aquello que María, como buena israelita y madre, había deseado más que nada sobre el mundo: *¡concebirás, tendrás un hijo, será grande, y Dios mismo le dará el trono de David su padre!* Su hijo cumplirá la esperanza de Israel, el sueño y deseo de la humanidad entera. Pero María se atreve a objetar al mismo Dios: *¡no conozco varón!* De tal forma se coloca en manos de Dios y purifica su deseo que, queriéndolo todo (al mismo Dios), parece que no quiere nada (ni el encuentro normal con un varón).

—*Espíritu de Dios y voluntad de María* (1,35-38). Dios acepta piadoso y reverente el argumento de su amiga. Ella le ha dicho que no quiere encerrarse simplemente en la línea de generaciones de la historia, como una mujer más en la espiral de deseos y conocimiento de varones. Dios lo acepta y responde a María diciéndole que ponga su vida a la luz del más hondo *deseo divino: ¡vendrá el Espíritu Santo sobre ti...!* Al escuchar esa propuesta, ella responde reverente y admirada: *¡hágase en mí según tu palabra!*

Voluntad de Dios (Espíritu Santo) y voluntad de María *(fiat)* se han unido para siempre. Ellos ya no son como dos barcos separados, cada uno por su rumbo, *Dios* por uno, *humanidad* por otro, sin jamás juntar sus velas ni encontrarse. Ahora comparten un camino. Por primera vez en los inmensos siglos de la historia han unido sus deseos Dios y los humanos:

—*Dios* quiere como Padre que su Hijo nazca en la historia de los hombres; para eso necesita y busca la colaboración libre de María.
—*María* quiere que su más honda fecundidad de mujer, persona y madre, esté al servicio de la manifestación salvadora de Dios.

Se han juntado así dos voluntades, dos deseos fuertes, las dos palabras más intensas de Dios y de la historia. Así han colaborado: *Dios* que todo lo puede necesita que María le escuche, que confíe y responda con toda su persona (cuerpo y alma) para que se encarne su Hijo en los humanos; *María* necesita que Dios mismo se revele, que actúe a través de ella (con ella) para realizar de esa manera su más hondo deseo de mujer y de persona.

Dijimos que *el pecado original* era deseo de hombre que se escinde de Dios y que se encierra en un círculo de falso endiosamiento que termina siendo fuente de ruptura con el mundo, en angustia que conduce hacia la muerte. Pues bien, ahora se abre por primera vez en el camino de la historia, aquello que pudiéramos llamar *la gracia original:* Dios y el ser humano han dialogado en libertad, se han unido los dos en un mismo deseo, poniendo cada uno lo más hondo de su vida en manos del otro.

—*Dios* como Padre ha confiado a María lo más grande, el propio ser eterno: le ha entregado su tesoro más hondo y perfecto, la riqueza y gracia de su vida, el Hijo eterno.
—Por su parte, *María* ha puesto en manos de Dios lo que ella es (como mujer, persona) y lo que puede engendrar (su mismo hijo).

En este trueque o intercambio (que la liturgia suele pre-

sentar como *admirable comercio)* Dios se expresa plenamente como divino (Padre) sobre el mundo y *María* viene a realizarse en plenitud como persona humana en gracia. Por eso confesamos, con el dogma católico, que *ella es Inmaculada.* Quizá podamos decir que se va haciendo Inmaculada al dialogar con Dios en plenitud, sin egoísmo. Allí donde un frágil ser humano (una mujer y no una diosa, una persona de la tierra y no una especie de monstruosa potencia sobrehumana) puede escuchar a Dios en libertad y dialogar con él en trasparencia surge el gran milagro: nace el ser humano desde Dios, el mismo Hijo divino puede ya existir en nuestra tierra.

Sólo en este diálogo de amor fecundo, podemos y debemos afirmar que *María es Inmaculada.* Ciertamente, Dios mismo la ha querido guiar desde el momento de su origen humano (concepción); pero ella debe asumir y recrear en libertad su origen, para así ratificarlo y realizarse como persona que acoge el deseo de Dios y le responde con su más hondo deseo.

No quiere Dios el vacío de María, no busca su silencio, ni se impone en ella como cuerpo. Dios la quiere en persona: desea su colaboración; por eso le habla y espera su respuesta. Esta es una escena (Lc 1,26-38) que pudiera llamarse *diálogo del consentimiento:* María ha respondido a Dios en gesto de confianza sin fisuras; ha confiado en él, le ha dado su palabra de mujer, persona y madre. Ella y Dios se han vinculado al *Hijo común* de Dios y de la misma historia humana (de María).

Este es el misterio, este el enigma: que *Dios* puede querer, con su propio ser divino e infinito, lo que quiere una mujer; y que *una Mujer* pueda desear en cuerpo y alma (en carne y sangre, en espíritu y en gracia) aquello que Dios quiere. Ciertamente son distintos, deben serlo; cada uno se mantiene en su nivel, uno es el Padre eterno; otra es María, la mujer concreta de la historia humana; pero ambos se han unido para compartir una misma aventura de amor y de gracia, la historia divino/humana del Hijo eterno y Cristo de los hombres. Por eso, *el dogma de la Inmaculada tiene,* por lo menos, tres aspectos:

—Es un *dogma teologal:* expresa la certeza de que Dios ha querido comunicarse de manera trasparente con los hombres; ha buscado y encontrado en María un interlocutor capaz de escucharle y responderle, compartiendo su mismo deseo de vida (de Hijo).
—Es un *dogma de María:* expresa el hecho misterioso de que ella ha sido trasparente al deseo de Dios, dialogando con él en libertad y pudiendo hacerse madre de su mismo Hijo divino.
—Es un *dogma eclesial: María* no dialoga con Dios para sí misma (por deleite privado o sólo interno), sino en nombre de todos los humanos (como representante de la historia) y para bien del mundo entero. Rompe así la cadena de mentiras de Adán, el egoísmo y violencia de una humanidad que ha visto en él un competidor impositivo o envidioso.

Por eso decimos que *María es Inmaculada por nosotros,* para nuestro propio bien y salvación: a fin de que podamos superar nuestro egoísmo y dejar de cautivarnos (de luchar, de dominarnos) unos a otros. Así muestra (con su propia apertura a lo divino) que es posible vivir en libertad, dialogando con los otros, al servicio de la comunión y vida expresada en Jesucristo. No estamos condenados a luchar y esclavizarnos, en violencia siempre repetida y aumentada; no estamos obligados, por seguridad personal y supervivencia grupal, a responder con lucha a la lucha de los otros. El signo de María Inmaculada es expresión de gratuidad y diálogo: podemos dialogar con Dios y confiar así los unos en los otros.

Esta es la insignia de María Inmaculada: *ella es apertura creadora.* Frente a un mundo que sólo se despliega en gestos de miedo y violencia, frente a una humanidad que se defiende sometiendo (esclavizando) a los débiles, María viene a presentarse como *signo de diálogo:* ha confiado en Dios, pone su vida al servicio del Mesías, es decir, de la libertad y confianza entre los hombres.

María realiza este servicio siendo (haciéndose) madre: su misma persona se hace manantial de vida para los demás. Conforme a unos ejemplos que están condicionados por formas miedosas y algo regresivas de entender la sexualidad, se ha dicho a veces que María es Inmaculada porque ha sido un *huerto cerrado, fuente bien guardada* donde sólo Dios

puede venir a deleitarse o beber agua. Esa es una imagen pobre de lo que supone su misterio, como estamos mostrando:

—*Es Inmaculada por su diálogo con Dios:* porque ha sabido escucharle desde el fondo de su vida y responderle. Sólo así, al ponerse plenamente en manos del Padre, compartiendo su mismo deseo de Hijo (o salvación), ella aparece como madre del Cristo sobre el mundo.

—*Es Inmaculada porque dialoga con los hombres,* porque ha puesto su vida al servicio de un mesías universal, haciéndose amiga y hermana (madre) de todos. Ella es, por tanto, *un huerto que se abre* para que otros puedan encontrarse y encontrar a Dios en sus praderas; ella es *fuente de agua que se expande* y llega en Cristo al mar de los humanos.

Ciertamente, sólo Cristo es salvación de Dios ya realizada, nueva humanidad fraterna. Pero el surgimiento de Cristo hubiera sido imposible sin la ofrenda gratuita, redentora, de María. Ha necesitado *el Padre Dios* una persona que pueda realizar sobre la tierra la tarea de ser *madre humana* de su Hijo: acogerlo en libertad (sin ser violada), educarlo en gratuidad (sin imposiciones, represiones, miedos), para que ese Hijo pueda crecer y desplegarse luego como Cristo, es decir, como liberador de todos los humanos.

Una Inmaculada bien cerrada en su pureza egoísta, en medio de este basurero de humanidad, una mujer que se aísla y sólo vive para sí (centrada en un Dios de rica intimidad), mientras el mundo sigue padeciendo, no sería lo que el dogma católico confiesa al llamarla *Inmaculada, es decir, amiga de Dios, haciéndose amiga de los hombres.* Al servicio de todos ha expresado su vida; para libertad y redención de todos es persona.

Por eso la llamamos *la Inmaculada Concepción:* porque es trasparente desde Dios y ante los hombres desde el mismo momento en que sus padres, en gesto concreto y santo de unión marital la engendraron; de esa forma ratifica en su origen el valor personalizante de la unión sexual de la que nacen los humanos, en contra del sentido que a veces se ha dado a la palabra concepción. Ella es Inmaculada desde su principio y condición carnal. De dos seres humanos bien

concretos, que según la tradición se llaman Joaquín y Ana, ha nacido María, comenzando a ser Inmaculada desde entonces (cf *Protoevangelio de Santiago).*

Pero María no es Inmaculada sólo (y sobre todo) en su concepción sino en su vida entera, tal como se expresa y condensa en el relato de su encuentro con Dios (Lc 1,26-38): vence al pecado, *se hace Inmaculada,* en actitud constante de diálogo con Dios y de apertura (entrega) al servicio de los hombres, por medio de Cristo, su hijo, que es mesías. No ha reservado nada para sí, todo lo ha puesto en manos de Dios, para despliegue y libertad de los humanos. Por eso decimos que es Inmaculada.

3. Aplicación. Inmaculada y redentora

Esta experiencia profunda de María, *amiga de Dios e Inmaculada,* se ha expresado en muchas formas de devoción y *piedad popular.* Los cristianos la han mirado como amiga de Dios por excelencia. Por eso saben que ella ha roto las cadenas del pecado, viniendo a presentarse como signo de libertad y liberación para los que se hallan cautivos.

En María se condensa según eso la experiencia de la plenitud humana. Ella ha sido como un catalizador, un signo donde vienen a encontrarse y completarse los aspectos más hermosos de esperanza de una humanidad muchas veces falta de cariño y esperanza. Estos son algunos de los rasgos que han venido destacando los cristianos:

—*María es esposa de Dios* en el sentido más profundo de *amiga y colaboradora;* se han unido los dos en matrimonio espiritual perfecto, han compartido el mismo Hijo. Ella es la expresión y garantía de que todos podemos vincularnos a Dios en donación mutua muy honda.

—*Es limpia ante Dios y trasparente.* Así supera la obsesión de mancha y pecado de gran parte de la historia humana. Ella ha roto la coraza de egoísmo, de violencia y muerte que mantiene sometida desde Adán a nuestra historia. Es amiga (esposa) de Dios, también nosotros podemos ser limpios y amigos, como ella.

—*Por eso le rezamos con el ángel de la anunciación: ¡Dios te salve María...!* ¡Dios os salve, Virgen pobre, que sin tener nada propio, por gracia de Dios sois señora de todo imperio y señorío salvador sobre la tierra! Del amor y palabra afirmativa de María *(¡fiat!)* ha brotado la gracia y salvación para los hombres.

—*Como amigo verdadero, Dios ha concedido a la madre de Jesús su plenitud eterna.* Por eso se le canta en la Asunción: *Venid Reina excelente, subid Madre gloriosa...* Los misterios pascuales de Dios (y del rosario de María) culminan en la coronación; con María y como ella alcanzaremos también la gloria plena.

Sobre ese fondo de vida gozosa, de fiesta y de canto, con el pueblo cristiano que sigue celebrando el misterio de Dios en María queremos evocar los elementos más comprometidos y liberadores de su devoción, de tal forma que ella pueda presentarse como Virgen y Madre de *merced* o misericordia (perpetuo socorro, auxilio de creyentes...) para todos los que viven tristes y afligidos en el mundo.

La primera enseñanza de María es su *ejemplo de diálogo*. Ha conversado con Dios, para bien de los humanos. También nosotros podemos hacerlo. Esto significa que debemos escuchar: dejar que los demás nos hablen, confiando en Dios por medio de ellos. Esto significa que debemos responder, poniendo nuestro amor y nuestra vida al servicio de los otros.

Ser cristiano es *dialogar en libertad,* es decir, procurando que los otros vivan, que puedan expresarse de manera autónoma, sin imposiciones exteriores, sin miedos interiores. Tenemos que dejar que ellos desplieguen sus deseos, que confiesen y presenten aquello que en verdad les ilusiona para ser felices. No empecemos exigiendo, suplantando el deseo de los otros, diciendo lo que deben desear o pretendiendo que se porten lo mismo que nosotros. Que sean ellos mismos y que puedan expresarlo confiados, este es el principio de todo diálogo.

Ser cristiano es dialogar *ofreciendo libertad* allí donde la vida de los otros se encuentra amenazada, en peligro de perderse. El verdadero diálogo se goza en la igualdad. Por eso

donde no existe igualdad ha de crearla, ofreciendo gracia fuerte, tanto en el plano personal como en el social. Como dice Lc 1,26-38, Dios mismo ha empezado elevando a María, para dialogar con ella, para colaborar unidos en el surgimiento del Hijo.

No quiere Dios esclavos sino amigos. Tampoco el ser humano verdadero quiere siervos, sometidos bajo hierros y cadenas, sino hermanos, compañeros del alma, para dialogar y trabajar con ellos en confianza compartida. Sobre un mundo donde el ideal de la amistad tiende a cerrarse en círculos pequeños de intimidad privada, mientras los grandes grupos combaten entre sí y se engañan, María viene a presentarnos su camino de amistad universal, de vida dialogada.

Sólo en este contexto de diálogo amistoso recibe sentido el surgimiento del Hijo (de los hijos). De la violencia brota sólo otra violencia, de la imposición proviene nueva imposición. Sólo en ámbito de gracia (de diálogo con Dios y con los hombres) puede surgir gracia nueva. En este contexto se puede confiar en el futuro, entendido como don que nosotros mismos vamos preparando y no como un ensueño que brota mágicamente desde fuera, independiente de aquello que seamos. En este contexto adquiere su sentido la visión del pecado y su contrario.

—*Pecado es lo que rompe nuestra relación con Dios,* el diálogo quebrado que nos deja luchando a unos con otros, en gesto que sólo culmina con la muerte.
—En contra de eso, *inmaculada es la persona que ha vivido siempre en diálogo con Dios y con los otros;* así es María, a quien la Iglesia ha visto como limpia de pecado.

Nosotros no podremos ser plenamente inmaculados como María, pero iremos acercándonos a su ideal en la medida en que, venciendo la violencia, aprendamos a confiar mutuamente, dialogando en amor y deseando juntos aquello que Dios ha deseado, es decir, el despliegue pleno de su gracia en Cristo.

2

Adviento de Dios. Profetisa del Reino (Lc 1,39-55)

Mensajeros de Dios y su justicia fueron antaño *los profetas* cuyos libros recoge la Escritura (Isaías, Jeremías, Ezequiel etc). Ellos escucharon la palabra de Dios y la expresaron en forma de *denuncia* (condena del pecado) y *anuncio* o promesa de justicia y verdad sobre la tierra.

Pues bien, como último de los grandes profetas de Israel, ha elevado su voz agradecida y su proclama de justicia la madre de Jesús, *María.* Ella ha recibido la palabra del ángel de Dios y camina, grávida de vida a la casa de Isabel, su prima anciana, también encinta. María lleva el futuro salvador en sus entrañas y por eso, compartiendo su experiencia de profeta con su prima, canta a Dios desde lo más hondo del alma, con la voz de su Magnificat (Lc 1,39-56).

Este canto de María, profetisa, viene a situarnos en el lugar del *adviento de Dios,* precisamente allí donde el Antiguo Testamento, libro de promesas, se cumple ya del todo y de esa forma se abre a la Nueva Alianza o Testamento de la gracia y libertad plena del Cristo.

1. Tiempo de mujeres: la mirada del Señor (Lc 1,39-50)

Profeta es el que dice la palabra. Pues bien, María ha escuchado a Dios como amiga; por eso puede y debe decir su palabra, como embajadora de la gracia ante su prima, la madre del Bautista. En la línea de las reflexiones anteriores (fundadas en Lc 1,26-38), debemos añadir que la profecía estrictamente dicha de María (Lc 1,51-55) ha brotado de la hondura de su encuentro con Dios, como indica la Visitación (Lc 1,39-45) y la primera parte del Magnificat (1,46-50).

La escena de la *Visitación* (Lc 1,39-45) nos sitúa en el *tiempo de las mujeres*. Es como si, al llegar el momento culminante de la revelación, los varones pasaran a segundo plano. Ellos han realizado y en algún sentido siguen realizando funciones que resultan socialmente importantes: sirven como sacerdotes en el templo, estudian y explican el sentido de la Ley como escribas, definen y encarnan la pureza del pueblo elegido como fariseos; algunos luchan o preparan la guerra como bravos celotas de la patria antigua...

Esos y otros oficios de varones fueron otrora valiosos (y crueles); pero al llegar la plenitud de los tiempos (cf Gál 4,4; Mc 1,14-15) acaban resultando secundarios. Más aún, llega el momento en que deben terminar, pues Dios no necesita sacerdotes ni guerreros, fariseos ni escribas como los antiguos. El cuidado de la vida y la misma vida del mesías de Dios, con el futuro salvador para los hombres, está en manos de mujeres.

Por eso, María, que ha recibido la palabra de Dios y lleva al mismo Hijo divino en sus entrañas, sintiendo la necesidad de compartir su experiencia con Isabel, mujer pariente, futura madre del Bautista, conforme a lo que ha dicho el ángel de la anunciación (Lc 1,36), corre a visitarla. Se encuentran frente a frente las mujeres, llevando en sus entrañas el secreto de Dios, el presente y futuro de la vida.

El Bautista crece en las entrañas de Isabel y recibe allí en misterio de gozo la certeza de que acaba (se cumple ya y culmina) toda vieja penitencia de la vida; por eso salta, bailando de alegría, en el mismo vientre de su madre (1,44). En nombre de ese hijo que baila y tomando la palabra de videntes y jerarcas de la Antigua Alianza, como encarnación del pueblo israelita que ha esperado por siglos el momento, Isabel canta la grandeza de la madre del mesías:

> «Bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu vientre...
> Bienaventurada tú, pues has creído,
> porque se cumplirá lo que el Señor te ha prometido» (Lc 1,42-45).

Esta es la bendición y bienaventuranza que dirigen a María los creyentes del Antiguo Testamento. Han esperado lar-

gos siglos, dirigidos, animados, por la voz de los profetas. Ahora pueden sentirse satisfechos. Ha llegado el cumplimiento y así lo testifica, en nombre de todos, Isabel, mujer israelita, madre profética.

Los varones (sacerdotes, escribas, fariseos...) permanecen silenciosos, han quedado mudos como el mismo padre Zacarías (1,20). En el fondo, todos ellos tienen miedo del mesías. Sólo esta mujer que ha engendrado en su vejez, asumiendo la voz del profeta que lleva en su entraña, puede entender y recibir a la madre mesiánica, proclamando sobre ella la gran voz del cumplimiento de los tiempos.

Esta es voz de *bendición,* es decir, de gracia creadora y abundancia. *Bendecía Dios* al ser humano con el fruto de los campos, los rebaños y los hijos; bendecía el sacerdote desde el templo con palabra de paz para su pueblo (cf Núm 6,22-27; Dt 28,1-14). *Ahora bendice la madre Isabel:* como mujer emocionada, satisfecha, contempla a María y no le tiene envidia; recibe el don o gracia que proviene del Señor (del Hijo de María) y lo agradece; por eso, con palabra clara, culminando el Antiguo Testamento y tomando la palabra de los sacerdotes de su pueblo (mudos ya como lo muestra Zacarías: 1,20), ella bendice a la Madre mesiánica y al fruto de su seno que es el Cristo. María descubre que no se encuentra sola; hay una mujer que la acompaña.

La bendición se vuelve luego *bienaventuranza* o makarismo. Condensando de antemano unas palabras de Jesús (cf Lc 6,20-21), María aparece como la primera bienaventurada de la historia porque ha creído en Dios en cuerpo y alma. Ella es por fe la verdadera amiga de Dios: ha confiado en la Palabra, la ha acogido en sus entrañas, la ha hecho vida en el misterio más profundo de su vida; por eso es bienaventurada, modelo de felicidad para todos los creyentes.

María se ha dejado llenar por la bendición y bienaventuranza de su prima. No tiene nada que añadir, no debe explicar o comentar cosa alguna, pues todo es claro. Simplemente asiente: recibe agradecida la palabra de Isabel y le contesta engrandeciendo a Dios. De esta forma se vinculan y completan los dos planos:

—*En nivel descendente* habla Isabel, bendiciendo en nombre de Dios a María su prima. Es evidente que ella actúa así por encontrarse *llena del Espíritu Santo* (cf 1,41) y ser auténtica profetisa.
—*En nivel ascendente* habla María (1,46-55), entonando su oración en nombre propio y alabando al Dios de toda gracia. No habla a solas: está con Isabel, responde a su palabra; lleva a Jesús, dice su canto.

Canta María y en la primera parte de su himno (Lc 1,46-50) alaba a Dios, reconociendo los dones que ha querido concederle. De esa forma traduce la bendición y bienaventuranza de Isabel en *confesión autobiográfica:* engrandece a Dios diciendo aquello que Dios mismo quiso concederle:

> «Proclama mi alma *(psichê)* la grandeza del Señor *(Kyrios)*
> se alegra mi espíritu *(pneuma)* en Dios mi Salvador» *(Sôtêr)* (1,47).

Esta es la definición más honda de María, el signo que distingue su persona. Ella es *alma* abierta hacia la altura de Dios, deseo de encontrarle y de cumplir su voluntad, como indicaba Lc 1,26-38. Ella es igualmente *espíritu,* es la hondura de la vida convertida en alegría, gozo intenso porque Dios existe y salva a los humanos.

Esta palabra expresa el camino doble de la vida de María: *sale de sí* para alabar a Dios (decir que es grande); *vuelve a sí* para alegrarse de que Dios exista y sea salvador. Como en toda auténtica amistad, aquí no existe miedo alguno. No hay recelo frente a Dios, no hay envidia de su gloria, no hay posible competencia. Admiración y gozo ante el amigo divino, eso es la vida entera de María. Dios le ha llamado para vivir en libertad y libremente goza, admira y canta al contemplar los dones que Dios le ha concedido.

En el comienzo de toda redención se halla este canto o algún tipo de canto semejante. La vida no se prueba ni sostiene a base de argumentos; los humanos no consiguen jamás justificarse con razones. En la hondura del creyente hay siempre algo más grande: el misterio de la gracia. Quien no lo haya sentido así, quien no consiga decir apasionado *¡qué*

grande eres oh Dios y yo me alegro de que existas! no podrá entender jamás lo que ahora sigue.

En el principio, más allá de todas las razones, María acoge a Dios y admira emocionada su presencia. Por eso, ella comienza con un canto, expresando así el origen y sentido de su más honda teología. No se trata de renunciar a la razón o de caer en un puro sentimentalismo sino de llegar a las raíces de la racionalidad más honda.

Esta es la razón del Dios amigo que brota del encuentro con su gracia. Es la razón del que descubre que toda su existencia es un regalo. Antes de todo lo que pueda conseguir con sus méritos o fuerzas, antes de todo su trabajo, María sabe que Dios mismo ha fundado con su vida divina la alegría y fuerza de su propia vida humana:

> «Porque ha mirado a la pequeñez de su sierva...,
> porque ha hecho en mí cosas grandes el Poderoso,
> y es santo su nombre
> y su misericordia se derrama
> de generación en generación,
> sobre aquellos que le aman» (Lc 1,48-50).

Este es el más bello, el más fuerte canto de reconocimiento personal. María puede alabar a Dios y alegrarse porque él mismo *la ha mirado,* enriqueciéndola al hacerlo: los ojos de Dios se han posado en sus ojos de mujer para alumbrarlos. Este es un tema que la tradición de los judíos ha vinculado con el éxodo, pues allí se dice que Dios mismo ha mirado a los hebreos cautivos en Egipto, para liberarlos de la esclavitud con mano fuerte y brazo poderoso (cf Éx 3,7-10). Ahora se cumple aquella historia de una forma más excelsa.

Quien se descubre *mirado por Dios* es un pobre y sencillo ser humano, una mujer casi perdida entre los grandes de la historia. Pues bien, en medio de ellos, María se ha elevado como privilegiada: parece que no tiene nada, pero Dios la ha mirado y en esa mirada ha descubierto todo el amor y poder del universo. Miró Dios con amor a los hebreos cautivos. Ella se sabe ahora mirada con amor inmenso y canta, embargada de felicidad.

No hay nada superior a esa mirada. Pasan a segundo plano los bienes económicos, los proyectos y poderes de la tierra. Lo que a un hombre o mujer le hace persona de verdad es la mirada de reconocimiento, amor y compañía de aquellos que le aman. Con ojos de amor va creando la madre al hijo niño, el amigo a la amiga (y viceversa). De la mirada nacemos y en ella crecemos a nivel de afecto creador y vida compartida.

Esta es la experiencia de María. Ella sabe que *Dios la ha mirado* y con eso le basta: la ha visitado en su pequeñez, le ha ofrecido compañía en su camino, fuerza en el fondo de su desamparo. Ella se encuentra desde ahora siempre acompañada; no está arrojada o perdida en el mundo, como se han hallado a veces los humanos angustiados. Mujer fortalecida por la mirada de Dios, persona engrandecida y potenciada por la visita cariñosa y creadora de los ojos divinos...: esa es María.

Por eso sigue diciendo que el Dios de la mirada poderosa *ha hecho en ella* cosas grandes: todo lo que tiene y puede lo ha recibido a través de la mirada. Antes no era nada, no era nadie; ahora es mujer, persona, madre verdadera. No tiene nada que probar, no tiene que ir diciendo cosa a cosa, detalle por detalle, lo que Dios ha realizado en ella al visitarla con su amor y convertirla en Madre de la misma palabra divina y humana que es el Cristo. Lógicamente, ella dice: *ha hecho en mí cosas grandes...* Situando sus palabras en el trasfondo del *Benedictus* de Zacarías (Lc 1,67-79), puede entenderse mejor lo que Dios hace en María:

—*El Dios que ha mirado a María es el mismo que ha visitado a su pueblo* (cf 1,68). Se acerca Dios, se hace presente en el interior de nuestra vida con sus ojos, con su compañía. No es Señor lejano que se desentiende y nos deja perdidos sobre el mundo; no es poder indiferente a quien importa poco lo que hagamos. El Dios de María es *amigo que mira y visita,* alguien que está cerca, muy al lado, asumiendo nuestro mismo sufrimiento y gozo en el camino de la historia. Esta mirada y visita, esta compañía y cuidado de Dios ofrece consistencia y da sentido a todo lo que somos.

—*Lo que Dios hace en María expresa lo que el Benedictus lla-*

ma redención (cf Lc 1,68). Allí donde Zacarías decía que Dios *ha redimido a su pueblo,* María proclama que ese mismo Dios *ha hecho en ella cosas grandes,* poniéndola al servicio de la salvación universal. Frente al riesgo de un Dios inactivo, que parece ocupado en no hacer nada (dejando que las cosas sucedan, culminen o se pierdan por sí mismas), Zacarías y María han presentado su experiencia del Dios vivo que actúa de manera poderosa entre los suyos.

Esta es *la experiencia de María.* No canta en general, no quiere hablar de oídas; sólo dice y canta aquello que Dios ha realizado en ella al contemplarla. Por eso se presenta ante su prima y ante todos los que escuchan su palabra y la proclaman luego bienaventurada (cf 1,48) como amada de Dios y redimida.

Sólo quien haga una experiencia semejante sabrá lo que supone redención, podrá decir lo que es María. Ella no está sola, no se escinde o separa de los otros. Como visitada y redimida por Dios viene a elevarse gozosa ante los hombres, no para sentirse orgullosa y diferente sino para invitarles a todos de manera que así puedan asumir un mismo canto de gozo y redención intensa.

2. Inversión de Dios. La gran profetisa (Lc 1,51-55)

Las palabras anteriores eran una especie de autobiografía esencial: María se sentía amada, mirada por Dios y engrandecida, en gesto de profundo simbolismo esponsal. Ambos (Dios y María) podían presentarse como amigos o aun mejor enamorados: simplemente se miraban uno al otro y parecía que al hacerlo se borraba en su exterior el mundo entero.

Como pareja de amantes actuaban uno y otro. Se miraban y en sus ojos culminaba, recibía su sentido el universo. Es como si Dios y el ser humano hubieran encontrado por primera vez su hondura y su sentido, descubriendo cada uno su grandeza y realidad en el espejo de los ojos del amigo. Este momento de contemplación recíproca, dual y personal,

resulta necesario para que el ser humano pueda descubrirse realizado en lo divino. Aquí se expresa aquello que pudiéramos llamar *el ser del gozo,* la satisfacción de la existencia.

—*Gozaba Dios* haciendo el mundo y descubriendo que las cosas eran buenas (Gén 1), en gesto que ha venido a culminar aquí, cuando mira a María y proclama sorprendido y gozoso que ella es buena: *¡Salve, querida! (llena de gracia;* cf Lc 1,26-38).
—*Goza el mismo ser humano,* reflejado por María, que *responde jubilosa,* ratificando de esa forma la alegría de la creación de Dios. Es gozoso, es sorprendente, es inaudito que los hombres existan, que acepten con su amor agradecido el don de Dios, que le respondan con el canto desbordante de su vida.

Como sacerdotisa del conjunto de la creación, haciendo suya la voz de los vivientes, María alaba al Dios supremo. De esa forma se descubre liberada para el gozo: no vive por imposición, no soporta la existencia por deber, no se rebela en contra de las fuerzas misteriosas de la tierra. Sólo existe por placer de Dios; por eso eleva la voz de su más hondo gozo y, trasformando su existencia en liturgia de alabanza, canta desbordada.

Este es el gozo de María, el signo de su libertad hecha palabra de misterio. Pues bien, cuando pudiera parecer que todo acaba y se clausura ya en esa mirada y alegría de gozo compartido, cuando pudiéramos pensar que la pareja enamorada (Dios-María) se ha cerrado para siempre en su secreto de pareja, descubrimos admirados que su canto de amor se abre hacia todo el universo, como indica la continuación del Magnificat (1,51-55).

Hemos dicho ya en el tema anterior que *pecado* es un amor enfermo que se cierra de manera egoísta sobre sí (o sobre un grupo de egoísmo compartido); *gracia,* en cambio, es el amor abierto de manera generosa y creadora hacia los otros. Como gracia viene a desvelarse el amor de Dios y de María. Por eso, ella canta abriendo su experiencia a todo el universo:

«Desplegó el poder de su brazo,
dispersó a los soberbios de corazón;

derribó a los potentados de sus tronos
y elevó a los oprimidos;
a los hambrientos los colmó de bienes
y a los ricos los despidió vacíos» (Lc 1,51-53).

Hemos seguido la traducción litúrgica, pero poniendo *potentados* en vez de poderosos y *oprimidos* en lugar de humildes, para respetar mejor el texto original, conservando su sentido. Dios mismo aparecía como poderoso *(dynatos)* en 1,49, en signo de autoridad positiva, creadora. Por el contrario, los potentados *(dynastas)* de este nuevo pasaje ejercen un poder que es destructivo. Por otra parte, los oprimidos *(tapeinous)* de 1,52 no son sin más los humildes buenos, que aceptan con paciencia y amor su situación adversa, sino todos los que sufren aplastados por los otros (respondan o no piadosamente).

Lo que en versos anteriores parecía *amor de cercanía* (mirada cariñosa de dos enamorados) se ha expandido aquí a manera de *amor de trascendencia* que se expande en forma redentora a todos los humanos. Eso significa que el amor de Dios y de María no se entiende como pura acción privada, algo que realizan ellos dos a solas. Ese amor es centro y sentido, principio y norma de liberación (inversión salvadora) para todos los humanos.

De esa forma se vinculan *lo más íntimo* (amor de Dios-María) y *lo más público* y activo (transformación de la humanidad). Sólo aquí culmina la visión de María, *profetisa de Dios* que lleva al mismo Hijo divino en sus entrañas (cf 1,44) y, en nombre de ese Hijo, haciendo suyas las más hondas palabras de la profecía israelita (cf 1Sam 2,1-10), proclama el cambio de los siglos.

Como profetisa *María dice su palabra y pone en marcha un movimiento de vida* que proviene del mismo Dios excelso; lo anuncia con palabra solemne, como gesto que se está ya realizando, sin necesidad de explicitar sus mediaciones (la forma en que se expresa). El más íntimo amor de su existencia (su diálogo con Dios, su maternidad mesiánica) aparece como fuente de transfiguración social intensa: ante la llegada de Dios, ante la experiencia de su Cristo, cambian las viejas condiciones de nuestra vida pecadora.

Pecado era la vida fundada en la soberbia y expresada en el poder de los más fuertes: *los potentados* que destruyen a los oprimidos; *los ricos* que devoran a los hambrientos. En una sociedad dividida de esa forma y dominada por violentos parece que Dios mismo se encuentra desterrado (está muy lejos) o se ha puesto al servicio de los poderosos, viniendo a presentarse como justificación de su propio orgullo y prepotencia.

Pues bien, María sabe por su más honda experiencia que eso ya no es cierto. Lo sabe en cierto modo desde siempre, por la inspiración y profecía de la historia israelita y por eso añade que *Dios recuerda su misericordia, en favor de Abrahán y su descendencia para siempre* (1,54-55). Pero lo que antes era un saber referencial, objeto de antigua tradición, viene a ser para María una experiencia directa, inmediata, de la gracia que trasforma la existencia.

Este es el *milagro de María*: aplica y expande a todo el universo lo que Dios ha realizado en ella al saludarla y contemplarla con su gracia. Ha mirado su pequeñez y la ha elevado. Mira Dios ahora a todos los pequeños, hambrientos y oprimidos de la tierra, a todos sus hermanos, para así acogerlos bajo su cuidado y elevarlos, en proceso sorprendente de inversión recreadora.

Este gesto de *inversión* se expande y abre a todo el universo de los seres humanos, pero se refleja de un modo especial en aquellas personas que María ha citado de manera expresa en las palabras de su canto (1,51-53). Empecemos la lista desde el fin:

—*A los hambrientos* quiere Dios saciarlos, colmándolos de bienes: suscita para ellos un mundo de abundancia y gozo compartido, de manera que los productos y valores de la tierra puedan convertirse en bendición de Dios y fuente de vida compartida para los humanos.

—*A los oprimidos* los eleva Dios: deja que se puedan expresar, rompiendo las barreras y cadenas que les atan. Quiere Dios que la existencia humana sea libertad, que cada uno pueda expresarse plenamente y todos se encuentren en amor y se completen (complementen) sobre el mundo.

—*Frente a los soberbios de 1,51 están (implícitamente) los hu-*

millados, es decir, aquellos que no logran expresarse, pues no tienen poder o autoridad para pensar, para decir, para mostrarse como humanos. Pues bien, al dispersar a los soberbios (como el humo se dispersa y disipa con el viento intenso), Dios suscita un campo de existencia para los pequeños de la tierra.

Estos son los niveles de inversión social que en nombre de Dios canta la humilde María, como profetisa de los tiempos mesiánicos. Al sentir que Dios la mira (que la quiere con locura), ella sabe que Dios quiere igualmente con locura a los pequeños y humillados de la tierra. Descubre así que viene (con el Cristo que late en sus entrañas) el tiempo nuevo de la redención universal que anunciaron los profetas y por eso eleva su voz, canta.

Canta María y en su voz de poeta, profetisa, adquiere ya sentido el universo. Sus palabras son llamada de nueva creación, anuncio de aquello que ha de hacerse, porque Dios lo quiere y porque los humanos estarán comprometidos a seguir su voluntad, colaborando con el Cristo.

Estas palabras de anuncio de María marcan la irrupción del tiempo nuevo de justicia y libertad, de *merced redentora* y gracia fraterna sobre el mundo. Será bueno que podamos precisarlas, resaltando en esquema algunos de sus rasgos más significativos. Ellas nos permiten crear la más preciosa teología, espiritualidad y práctica mariana de la *redención* o liberación mariana. No son invento de algunos teólogos dispersos de la Iglesia; son sencillamente un comentario y aplicación del canto del Magnificat:

—*Revelación de Dios.* Todo lo aquí dicho es expresión del amor de Dios que ha mirado a María, haciendo en ella cosas grandes. El canto ha presentado a Dios como poderoso, santo y misericordioso (1,48-50). Es el Dios que ahora *despliega el poder de su brazo,* derriba y eleva, colma y vacía en misterio redentor a los humanos. En admiración reverente ante el poder y obra de Dios canta María.

—*Acción redentora de Cristo.* Canta María a Dios, pero lo hace desde el Cristo, hijo de Dios, que lleva en sus entrañas: como madre del Hijo mesías alza su voz de profecía. Por eso, ella dice sólo aquello que Cristo hará en su día, anticipando así el mensaje de las bienaventuranzas (Lc 6,20-26). De la gran mer-

ced o salvación redentora de Jesús habla María en este canto, anunciando la obra de su hijo.

—*Este es un himno de la Iglesia* que lo asume en la liturgia de alabanza de Vísperas. A la caída de la tarde, reunidos en plegaria, los cristianos repiten las palabras de María, para reasumir así su fe en la redención y reiterar el mismo compromiso de fidelidad ante el Dios que *elevó a los oprimidos y colmó de bienes a los hambrientos...*

—*Es canto de inversión amenazante*: lo mejor que Dios puede hacer a los soberbios es decirles que su vida se disipa como el humo; lo mejor que puede hacer a los ricos es dejarlos vacíos y a los potentados derribarlos de sus tronos, pues en caso de que sigan como está se pierden (destruyen su existencia verdadera) y pierden, oprimen, a los otros. Son duras estas palabras, pero en el fondo de ellas (igual que en Lc 6,24-26) descubrimos el misterio del amor supremo: Dios quiere que los soberbios/potentados/ricos puedan salvarse y para eso necesita "derribarlos" de sus tronos, a fin de que descubran el misterio de la gracia y compartan la existencia de gozo y compañía fraterna con los pobres.

—*Esta es palabra redentora*: Dios ofrece pan a los hambrientos, libertad a los oprimidos, elevación a los humillados. Este es el Dios que quiere que todos los humanos vivan en gozo fraterno y alabanza, que se miren los unos a los otros y compartan de manera gratuita la existencia.

—*Es palabra de gracia cercana,* de vida hecha mirada de amor, acción liberadora. Se expande así hacia los humanos la experiencia fundante de María: la ha mirado Dios, por eso ella dirige su vista hacia los hombres, deseando que se miren y acepten los unos a los otros; le ha cambiado Dios, por eso ella quiere que los hombres se trasformen, haciendo que su vida sea diálogo de vida compartida.

Con estas *fuertes* palabras, María nos ha introducido en el espacio de opresión más dura y de esperanza más intensa de la historia. Así nos lleva a *la casa del dolor* en la que habitan hacinados, aislados, a millones de millones, los hambrientos y oprimidos de la historia. Nos lleva hasta esa casa, abre la puerta y les invita (nos invita) al gozo nuevo de la vida liberada donde todo sea gracia. En la gran cárcel del hambre, en el lugar donde más pesan las cadenas de opresión nos ha venido a colocar María.

Es buena pedagoga. Quiere dirigirnos a otros campos de verdor y de belleza, hacia los lagos más tranquilos, a las playas más serenas, hasta el aire en calma de la noche y las estrellas donde todos los dolores cesan... Pero antes de ello toma nuestra mano y nos dirige al *valle de opresiones y de lágrimas* más fuertes de la historia: hasta el suburbio o el ranchito en que malviven y malmueren los hambrientos; a la cárcel, el exilio o los inmensos barracones donde están esclavizados y se angustian muriendo cada día los millones de oprimidos.

Esta no es una guía turística. No quiere llevarnos María a los lugares del olvido y diversión, a los lujosos hoteles donde pasan el tiempo y malgastan el dinero de los pobres los más ricos. Nos ha llevado de su mano a los campos del hambre y opresión para decirnos allí con voz solemne: *Dios sacia de bienes, Dios eleva y redime por su Cristo a los perdidos.* Quien ha escuchado esta palabra, aprendiendo a ver el mundo con los ojos de María, sabe ya que todo ha de volverse diferente.

Nunca será igual nuestra visión de los poderes del mundo ni tampoco nuestro modo de abrirnos a los pobres. Sabemos que muchas cosas tienen que morir: es bueno que acabe la opresión, que caigan del trono los potentados, que los ricos pierdan su fortuna para bien de los más pobres... Es bueno que suceda así para que todos, empezando por los hambrientos y oprimidos, podamos comenzar a levantarnos para construir un mundo más fraterno, de gozo y armonía entre los hombres.

3. Aplicación. Virgen de los desterrados

La tradición cristiana ha explicitado de diversas formas la experiencia del Magnificat, el fuerte cuidado de María hacia los muchos hambrientos y oprimidos de la tierra. Así lo mostraremos comentando algunos textos antiguos. Después ofrecemos unas reflexiones sobre nuestro tiempo.

Comenzamos con *textos antiguos.* Por su valor literario y popular citamos el *Misterio de Elche* y la antífona de la

Salve, tan querida para muchísimos cristianos. La experiencia de fondo es la misma en ambos casos:

—*María es consolatrix afflictorum, consoladora de afligidos (Misterio de Elche).* Lógicamente, cuando ella parece marcharse (morir) se afligen los apóstoles (los fieles). Sobre un mundo de tristeza y llanto, María viene a presentarse como mano (madre) de gozosa ternura. Por eso, consolarse mutuamente en la aflicción y consolar de una manera especial a los que viven afligidos en el mundo es la primera devoción mariana.

—*El mundo es exilio,* como saben los que invocan: *a ti llamamos, los desterrados, hijos de Eva (salve).* Exilio es para todos este mundo: lugar donde penamos, separados de la patria y vida verdadera. Pero *exilio especial es* para *algunos* (oprimidos y hambrientos, desterrados y prófugos...) como señalaba María en el Magnificat. Por eso, la devoción mariana debe traducirse en gesto de solidaridad y presencia liberadora en el lugar de los desterrados.

—*A ti suspiramos, gimiendo y llorando (salve).* A veces nos avergonzamos de llorar y ocultamos el llanto en la pura diversión externa (si podemos conseguirla) o en la dura lucha de la vida. Se ha dicho a veces que *los hombres no deben llorar,* pues ello sería vergonzoso. Pues bien, lo vergonzoso es promover el llanto de los otros, hacer un mundo donde muchos (la mayoría) no tengan más palabra que su llanto. Ser devotos de María significa acompañar a los demás en su dolor, secar sus lágrimas y juntos consolarnos.

Estos son algunos de los rasgos más salientes de una devoción antigua que miraba a María como consuelo en la aflicción, redentor en el destierro, auxiliadora cariñosa en medio de la fuerte enfermedad del llanto. Estos rasgos siguen siendo esenciales. Quien no sepa por su propia experiencia que este mundo es *destierro, valle de lágrimas (salve)* no podrá ayudar a los demás.

La salve llama desterrados y presenta como *gimientes y llorosos* (en plano personal) a los que el Magnificat mostraba como *oprimidos y pobres* (en plano más social). La respuesta del devoto de María es la misma en ambos casos. Por un lado intentará *consolar* (acompañar, atender) a los que sufren. Por otro lado hará *cambiar las circunstancias* de opresión y llanto en las que vive nuestro mundo.

Ciertamente, *la salve* y las devociones marianas tradicionales pueden ser más intimistas o quizá más resignadas. Tienden a pensar que este mundo es incambiable. Por eso lo que importa (lo que intentan) es acentuar la devoción interna, que nos hace capaces de aceptar la muerte. Vivir con dignidad en medio del dolor, mantenerse consolados en medio del destierro de la tierra..., eso es lo que quieren los devotos de María, en gesto de compasión y cariño abierto hacia los otros.

Sin embargo, *la experiencia del Magnificat,* ratificada por viejas instituciones marianas (de acción social, hospitalaria o redentora) y cultivada por la doctrina social de la Iglesia, nos lleva a traducir el canto de María en gestos de compromiso liberador. En medio del llanto y la opresión del mundo, la madre de Jesús ha querido iniciar y ha iniciado un camino de redención (de merced liberadora) que se expresa en la vida y plegaria de la Iglesia.

María ha dicho que Dios *sacia a los hambrientos y despide vacíos a los ricos.* Fundados en Jesús, debemos pues comprometernos a cumplir ese ideal sobre la tierra, tanto en *plano de doctrina* (haciendo que los ricos vean el peligro en que se encuentran y comiencen a cambiar) como en *plano de práctica social* (ayudando a vivir en justicia y encuentro fraterno a los pobres).

La misma devoción mariana se convierte de esta forma en gesto de servicio o promoción liberadora. No puede rezar a María ni menos cantar sus palabras aquel que no lleve en el alma el dolor de los pobres y el firme deseo de aliviarles, haciendo que la vida sea para ellos y para todos más fraterna.

Dice el canto que Dios *eleva a los oprimidos y derriba del trono a los poderosos.* Eso significa que no podemos ser devotos de María sin un firme compromiso de liberación social. No basta *consolar a los oprimidos* a nivel interno, dejando que sigan como están en otros planos; hay que ofrecerles una ayuda extensa, para que ellos mismos puedan elevarse, ofreciéndoles medios humanos (educación y bienes materiales) apropiados para ello.

Esta devoción mariana puede y debe ser *provocativa,* pues

no basta con asistir a los hambrientos y oprimidos; hay que proclamar también una palabra de juicio y condena sobre los opresores, anunciándoles con María que ellos deben *ser derribados* de sus tronos, quedando así vacíos. En la lucha de la historia y vida social nos viene a introducir la devoción mariana, haciéndonos *redentores,* es decir, capaces de poner la vida al servicio de los hambrientos y oprimidos, en gesto de esperanza creadora que se abre hacia todos los humanos.

El Magnificat empezaba siendo canto de intimidad del alma (María) que, sabiéndose mirada por Dios, responde en gozo agradecido. Pues bien, ese mismo canto de alabanza y victoria se convierte para los creyentes en programa de liberación: con María y por María queremos suscitar un mundo en que no existan hambrientos y oprimidos; por eso estamos empeñados en cambiar las circunstancias actuales de la sociedad y de la historia.

3

Navidad de Dios. Gozo y sufrimiento (Lc 2,1-21; Mt 1-2)

De la *encarnación* en sí la Biblia no dice casi nada, a no ser cuando confiesa que *la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros* (Jn 1,14). Esa Palabra ha expresado, con más hondura que todas las razones, el misterio de un Dios que es amor y en amor ha querido que su mismo Hijo eterno se introduzca en nuestra forma de existencia.

En esa perspectiva se sitúan las escenas de Lc 1-2 y Mt 1-2 que, en caminos convergentes, de tipo simbólico, han narrado el nacimiento o Natividad del Hijo de Dios, interpretado en forma de misterio salvador para los hombres. En la línea de los textos ya estudiados (Lc 1,26-38.39-56), *Lucas* acentúa más los rasgos de gozoso cumplimiento; *Mateo,* en cambio, ha destacado el contraste y juicio que supone la venida del Hijo de Dios para la esperanza israelita. Así lo veremos, comenzando por Lc, siguiendo por Mt y resaltando en ambos casos aquello que pudiéramos llamar el compromiso activo de María, su colaboración en el misterio salvador.

1. Madre sumisa, mujer meditativa (Lc 2,1-21)

Sabíamos ya que María estaba *desposada* con un varón llamado José (Lc 1,27), pero en todo el relato anterior (Lc 1,26-56) ella aparecía soberanamente libre: dialogaba con Dios de una manera autónoma y tomaba las más grandes decisiones *(¡fiat! ¡hágase en mí tu palabra!)* sin pedir permiso a su marido, sin comunicárselo siquiera.

Libre y autónoma seguía presentándose María en la Visitación: sola parecía caminar hasta la aldea de su prima (cruzando casi toda Palestina), a solas entonaba su Magnificat, sin recordar en su oración a su prometido.

De pronto todo cambia. Sin perder su libertad anterior, que sigue siendo clave a nivel de compromiso personal y encuentro con Dios, María viene a presentarse como una mujer de su tiempo, doblemente sometida (o determinada) por el mundo externo, como indica el relato breve y terso del viaje hacia Belén con ocasión del censo (2,1-7):

—*Por un lado aparece sometida a José,* su desposado o ya marido. Ella ha decidido ante Dios el destino y salvación de la humanidad entera, pero ahora, como una simple mujer, ella debe responder en obediencia a su esposo acompañándole a Belén.
—*Por otro lado se somete a la ley del imperio romano* que ha decretado imponer en Palestina su propia estructura económico-social y para ello necesita hacer un censo. Históricamente, ese censo resulta difícil de datar o de fijar: parece que no hubo por entonces un recuento general de familias y personas (incluidas mujeres). Sea como fuere, el dato de fondo es muy valioso: el mismo Jesús que morirá *bajo Poncio Pilato,* en tiempos de Tiberio, había nacido *bajo el mando de Cirino,* oscuro gobernante de Siria, en los años del César Augusto.

Estos son los hechos: María, amiga de Dios y profetisa de la libertad, ha tenido que vivir bajo el dominio de los fuertes poderes de este mundo, de un *marido* protector, de un *imperio* que controla y maneja a los súbditos con métodos de fuerza.

Por eso hemos querido presentar a María como una *mujer que, siendo libre, sabe someterse por razones mesiánicas.* En un determinado nivel, ella posee y lleva en su interior (en su palabra de amistad con Dios) el más excelso poder de cielo y tierra: es evidente que nadie la puede dominar ni manejar. Pero a otro nivel, ella se encuentra a merced de lo que haga su marido, siendo al mismo tiempo un número entre miles y millones de personas del Imperio.

Lógicamente, ella debe rastrear y descubrir la voluntad de Dios a través de los condicionamientos y signos de la historia. El mesías que lleva en sus entrañas no actúa en forma de milagro o de prodigio externo. Todo ha empezado a ser distinto desde el *fiat* (Lc 1,38) y, sin embargo, en el plano externo todo sigue siendo semejante en las costumbres de su pueblo, en la vida del imperio.

Dios le ha confiado su más hondo secreto, ella ha entonado el himno de la libertad de los hambrientos, con la caída de los potentados de la tierra (cf 1,51-53); pero externamente hablando conservan el poder los potentados y ella debe obedecerles, viniendo a Belén como una simple súbdita del Imperio.

Esta es la *paradoja* del camino de la liberación, el enigma del amor que puede realizarse y se realiza en circunstancias que parecen incompatibles con la gracia. Es evidente que María no protesta: no toma las armas para luchar contra un imperio que parece antidivino; no se opone a su marido. Dios le ha hablado y ella deja que le siga hablando, atenta a sus señales, mientras todo se mantiene en lo externo como estaba.

Pues bien, la más honda señal de Dios está en el hecho de que por medio de esa doble sumisión (al imperio y a José) María ha venido a dar a luz en Belén, *ciudad de David,* retomando de esa forma el signo de las viejas profecías mesiánicas. El carácter material del hecho parece difícil de fijar o precisar pero su sentido más profundo es claro: ha nacido Jesús como auténtico David, nuevo pastor, en los establos del entorno de la vieja ciudad del mesías (2,1-7). Pueden discutirse los detalles, pueden precisarse los matices, pero es evidente que el conjunto del relato ha trasmitido un misterio de liberación. Aquí están sus rasgos principales:

—*Nace Jesús* expulsado pues no le hacen sitio en la gran casa o posada de los hombres ricos de la tierra. Su misma patria (Belén) le ha rechazado (2,7). Como madre que no encuentra lugar para alumbrar vaga María a lo largo y a lo ancho del suburbio de la vieja ciudad de las promesas. Todas las madres sin casa o calor para alumbrar al hijo de su entraña, o las que llevan en su seno un hijo no esperado (no querido) por los representantes de esta dura sociedad clasista, cerrada en su egoísmo, están simbolizadas por María. Jesús, el hijo no aceptado, y María, la madre que mendiga un poco de cobijo para dar a luz y no consigue más que un pobre pesebre solitario, son los signos más excelsos de Dios sobre la tierra.

—*Nace Jesús acogido en un pesebre,* fuera de la ciudad pero dentro del espacio protegido que custodian los pastores en el

campo. Así viene a desvelarse, entre guardianes de animales, el heredero de las grandes esperanzas de David, el rey pastor de Belén, que aparecía en las historias y los salmos de Israel como promesa de futura salvación para los hombres (los judíos).

De esa forma, a través de su doble sumisión, expulsada por los grandes de este mundo, sin casa ni ciudad para su hijo, María se nos muestra como imagen paradójica de Dios entre los hombres. Casi todos los símbolos resultan paradójicos, pero este lo es en grado sumo. Una *mujer expulsada* (no acogida) es madre de Dios sobre la tierra. Ella merodea a las afueras de la ciudad sin amigo que quiera conocerla, como prófuga, exilada, sin que nadie salga hasta su puerta y la reciba.

Posiblemente, María sigue vagando en el entorno de nuestras ciudades, acompañada de un varón a quien a veces miramos con ojos de recelo o miedo. Parecen peligrosos, siendo como son el signo de toda la inocencia sobre el mundo. Nada poseen, pero tienen un cariño inmenso. Ella *alumbra al niño como bendición* y así lo envuelve con todo su cuidado en los pañales, que son símbolo de amor y protección, y lo coloca sobre el mismo pesebre que utilizan los pastores, ofreciéndole así un puesto en el mundo (2,6-7).

Este es el bautismo terreno del niño, esta su inscripción en los registros oficiales del imperio. Nace Jesús fuera de las leyes protectoras del estado: no vienen comadronas o doctores para protegerle o darle un baño; no se presentan sacerdotes para así entonarle un rezo; no llegan los señores de la tierra a ofrecerle su homenaje... Allí donde nadie le espera y parece que nadie necesita su presencia ha nacido el Hijo de Dios. Esta es la paradoja.

El imperio de Roma ha llamado a Belén a sus padres, para inscribirles allí (¡que paguen los tributos!) y para olvidarlos después, en gesto de sometimiento implacable. *José,* en cambio, actúa como amigo bueno, apareciendo de ahora en adelante como compañero (esposo) verdadero de María y padre del mismo Hijo de Dios sobre la tierra (cf 2,22-52). Señora de todo es María (madre del Señor) y sin embargo viene a presentarse en esta historia como madre sumisa y

rechazada. Pues bien, en medio del rechazo, *ella recibe la ayuda de José (que no la oprime, no la subordina) y ofrece a Jesús todo su amor:* acoge al niño y lo cuida como madre verdadera sobre el mundo.

Este es el signo redentor de María, es la más alta expresión de su fe. En el centro de la historia humana (conforme al signo de Is 7,14) vemos a una madre con el niño: es la mujer que da la vida, el rasgo supremo de la redención dentro de un mundo que jugando a ser imperio (empadronamiento) no tiene ni siquiera un lugar para las madres que alumbran, para los niños que nacen siempre en el camino.

Paradójicamente, la escena podía haber terminado así (en Lc 2,1-7), pero nuestro autor ha querido ensancharla, para precisar el misterio. También en este caso es secundario el orden material de los hechos, que resultan difíciles de fijar históricamente. Lo que importa es el sentido del relato, titulado *Adoración de los pastores* (Lc 2,8-20). Suponemos que el lector conoce ya su contenido. Verá cómo se pueden destacar estos aspectos:

—*Ciudad dormida.* Nadie en Belén, signo del mundo, ha comprendido lo que pasa: han expulsado a la pareja pobre, no han querido a la mujer encinta; de esa forma, sin saberlo (¡lo mismo que harán luego los malditos de Mt 25,31-46!), han rechazado al mismo Dios del cielo, han negado sus caminos sobre el mundo.

—*Dios despierto.* Duerme la ciudad en su egoísmo, pero Dios vigila cuidadoso sobre todos los pobres y proscritos de la tierra. Vigila Dios y alienta, hace fiesta con los ángeles del cielo, como la piedad popular ha intuido y cantado desde antiguo. Este es el Dios de los ángeles de gloria, el Dios que en un momento de belleza abre la puerta de su cielo y permite que escuchemos el canto de armonía gozosa de su reino.

—*Pastores vigilantes.* Velan el rebaño en las afueras de la ciudad y en el campo. También ellos forman parte de los expulsados: los judíos piadosos los juzgan impuros, pues no pueden cumplir la ley entera con todos sus rituales; los buenos ciudadanos desconfían de ellos, pues tampoco aceptan bien la ley civil del mundo... Ellos, los pastores perdidos de los campos, son los únicos que escuchan en la noche la llamada de Dios y luego ofrecen homenaje al Cristo del pesebre.

—*El Cristo de los pobres.* Esta es la señal que ha dado el ángel de Dios a los pastores: *encontraréis un niño envuelto en pañales, tendido en un pesebre* (2,12). Este es su niño, el Cristo que les pertenece, el Señor que se ha hecho siervo como ellos: por eso le encuentran en su sitio, recostado en un pesebre, como pobre y querido pastor de los campos.

María, la madre, se encuentra sorprendida y admirada por los signos. En medio del rechazo general, esta visita nocturna y amistosa de los pobres pastores que vigilan los rebaños en el campo se convierte para ella en la más alta de todas las posibles manifestaciones de Dios y del misterio de la vida. Esperamos muchas veces señales prodigiosas, cambios mágicos, evidencia impositiva. Pues bien, Dios se desvela de otra forma: en la presencia de unos simples pastores que escuchan la voz del ángel en la noche y, viniendo de prisa, ofreciendo al niño sus más sencillos dones.

Dando a luz a un niño que parece abandonado, en el campo, María ha sido objeto del signo religioso más profundo: han venido unos pastores, le han ofrecido sus regalos, le han prestado su asistencia. No requiere más: no le hace falta protección del rey, ni plegaria de sacerdotes, ni custodia de policías... Tiene a los pastores, cuenta con los pobres. Entre ellos le ha puesto el camino de Jesús; con ellos debe recorrerlo en adelante.

Al llegar este momento el texto se detiene; deja los hechos exteriores y nos introduce en la intimidad de una persona, nos lleva hasta el mismo corazón de la madre. Antes ella había preguntado a Dios y respondido (Lc 1,26-38), la grandeza (Lc 1,46-55) para abandonarse luego en manos de Dios y de los hombres (Lc 2,1-18). De pronto ella se para, vuelve sobre sí y lo piensa, piensa aquello que le sobreviene:

«María conservaba todas estas cosas meditándolas en su corazón» (Lc 2,19).

Pasan muchas veces los sucesos y se pierden, como en vértigo infinito, en el río despiadado y ciego de la gran fortuna. Pues bien, al llegar este momento supremo de su vida,

María las detiene: la voz de Dios ha suscitado en ella un río (mar inmenso) de interioridad y allí deja que las cosas lleguen, reciban su sentido, se conserven.

Ha dicho que sí, se ha puesto en manos de la vida de Dios (cf 1,38) y ahora parece que las olas de esa vida la sacuden, pueden desbordarla. ¡No es así! Sacuden, pero no desbordan; envuelven pero no destruyen. Ella deja que esas olas de Dios vayan adentrándose en su vida, de manera que así viene a convertirse en receptáculo sagrado, libro vivo en que se inscriben los misterios de la historia salvadora.

No hay liberación sin pensamiento; no hay pensamiento sin fidelidad a las cosas que suceden y nos sobrevienen. María había consentido con su *fiat* a todo lo que pudiera acontecer en el camino del mesías, pero ahora debe ir descubriendo el sentido de aquello que le pasa. Dios no la desea ciega y muda, como muerta. La quiere persona responsable; por eso, dentro del camino de su maternidad resulta imprescindible este momento de acogida interior, de pensamiento. Ella se para y piensa en el sentido de aquello que le pasa.

Estamos ante un *pensamiento recreador:* María meditaba (o comparaba: *symballousa)* todas estas cosas en su corazón, que es el lugar del más hondo razonar humano. Dios le ha regalado todo de un modo gratuito, pero ella tiene que acogerlo, compararlo y recrearlo con su pensamiento. Parecía persona sometida (sumisa al marido y al imperio), ahora vemos que responde como una *mujer pensante.* Es la única que sabe lo que pasa por dentro: nada conocen los grandes del imperio o los dormidos de Belén; algo sabe José, pero poco, igual que los pastores... Por eso, un conocimiento verdadero y propio, reflexivo y personal de la Navidad sólo lo hallamos en María.

Ella es la interioridad del mundo convertida en pensamiento. Sólo así, porque acoge y piensa, porque quiere conocer y conoce puede presentarse como amiga de Dios, liberadora de los hombres. Cuando más tarde se ha dicho (quizá en otro sentido) que la mujer en la Iglesia calle, que no piense (cf 1Cor 13,33-34), se utiliza un argumento que es contrario al que se aplica aquí para María. Conforme a esta palabra de Lc 2,19 (reasumida en 2,51), María es en la

Iglesia la única persona que ha sabido pensar el Nacimiento, la única que puede hablar humanamente del misterio.

Por ser *mujer pensante,* ella ha podido convertirse en *mujer liberadora:* no se limita a repetir, diciendo siempre las mismas cosas; tampoco está pasiva, dejando que los temas y problemas se resuelvan desde fuera. Ella dialoga con Dios y, poniéndose al servicio de su encarnación sobre la tierra, se detiene ante el misterio y piensa. No es un puro cuerpo; no es cosa que se emplea y luego se abandona. *Ella es persona;* por eso se eleva ante el misterio de Dios y razona, buscando las mejores consecuencias, los caminos más perfectos dentro del proceso de liberación en el que está comprometida.

2. Mujer creíble, madre perseguida (Mt 1-2)

Parece que damos un paso hacia atrás: María había aparecido en Lucas como amiga íntima de Dios (1,26-38), trasmisora de la gran palabra de liberación (1,46-55) y persona que decide, tiene vida interna y piensa (2,19.51). De pronto, viniendo al evangelio de Mateo, la encontramos silenciosa: parece clausurarse en un ámbito judío donde, conforme a la sentencia que recoge 1Cor 13,33-34, la mujer ha de encontrarse en sumisión, ella no piensa.

En un determinado nivel esa impresión es cierta. Dentro de Mateo, María aparece silenciosa. Ella está ahí, es importante, pero el protagonista de la escena, el dueño de la palabra, el verdadero interlocutor de Dios es José, varón justo, buen israelita (cf Mt 1,19-20). Todas estas cosas resultan conocidas y, por tanto, no hace falta repetirlas. Quien tenga alguna duda lea atentamente las escenas (Mt 1-2) y vaya subrayando lo que es propio de José y lo propio de María en el transcurso de esa historia salvadora.

Sin embargo, una vez que eso está claro, y fijada ya la proveniencia judía (judeocristiana) del relato, podemos admirar mejor algunos de sus rasgos, descubriendo la importancia de María. Así lo haremos en relación con la fe de José, la adoración de los Magos y la huida a Egipto.

Empecemos por *la fe de José.* Para Lc 1-2 la creyente era

María, como señalaba Isabel de forma expresa (cf Lc 1,45). Ahora el creyente es José; pero dentro del espacio de su misma fe se inscribe ya la obra de Dios en María. Como varón justo, hijo de David y buen israelita, José debe aceptar la acción de Dios *que crea de la nada y resucita a los que mueren,* como ha dicho de forma lapidaria Pablo en Rom 4,17. Pero ahora el contenido de su fe se amplía, conforme a la palabra del ángel hermeneuta (o revelador) que le habla en medio de la noche:

> «No tengas miedo en recibir a María como esposa, pues lo que en ella ha sido engendrado proviene del Espíritu Santo: dará a luz un hijo y le pondrás por nombre Jesús, pues él salvará a su pueblo de sus pecados» (Mt 1,20-21).

José acepta y proclama, según eso, *la nueva fe mesiánica,* asumiendo así una especie de *confesión de fe cristiana,* complementaria de aquella que ofrecía Pablo: *creemos en aquel (Dios) que ha resucitado a Jesús de entre los muertos* (Rom 4,24). Conforme a esta palabra, José (y con él los israelitas y todos los cristianos) estamos invitados a *recibir* a María, es decir, a descubrirla como mediadora de salvación. Nuestra fe incluye, por tanto, dos artículos que son complementarios:

> —*Creemos en Dios* que hace nacer a Jesús de María (por el Espíritu Santo);
> —*y creemos en Jesús,* el nacido de María (que ha de salvarnos de nuestros pecados).

La figura y acción de María ha quedado así integrada en el misterio de la salvación. Ya no creemos simplemente *como ella,* en la línea de su diálogo amistoso con Dios, según mostraba Lc 1,26-38. Ahora creemos también en el misterio que Dios ha realizado *en ella o por ella:* su gesto de fidelidad liberadora se ha integrado en la misma confesión de fe de los cristianos. Por eso, José debe aceptarla, superando sus temores de engaño o de adulterio. Rechazar de nuestra fe a María como mentirosa sería destruir la base de nuestra identidad cristiana.

María pertenece al *misterio del amor de Dios.* Por eso no

se dice lo que ha hecho: cómo ha dialogado con Dios, cómo ha dejado que la vida divina penetrara en lo más hondo de su vida humana. Esas cosas pertenecen al silencio respetuoso de las relaciones personales de María con Dios, al amor que fundamenta y da sentido a su existencia. Pero, una vez que ha alumbrado a Jesús, Dios con nosotros (Mt 1,22-23), la acción y persona de María forma parte del misterio público de fe de los cristianos: lo mismo que José, ellos creen en Dios que ha actuado por medio de María, engendrando al Emmanuel sobre la tierra.

José, el buen judío, ha venido a convertirse en signo de todos los creyentes cristianos posteriores. A él se le ha pedido lo más grande que jamás pueda pedirse a hombre alguno: que acepte, acoja y cuide la obra que Dios ha realizado en su mujer María. Frente al varón dominador que duda de su esposa y la utiliza, frente al hombre que pretende "conquistar" a las mujeres y tomarlas como territorio sometido, se eleva aquí la voz más alta del ángel de Dios pidiendo al varón José que respete a la mujer María, aceptando lo que Dios realiza en ella.

En el principio de la historia de liberación está la fe del buen varón en la mujer. De esa forma se ha invertido la tendencia antigua, reflejada casi siempre en la sospecha del varón frente a su esposa (y frente a todas las mujeres). Es claro que el varón José ha cambiado (convirtiéndose de algún modo en cristiano) ante María. Pero es también muy claro que María es ya distinta: no es una mujer cualquiera, sometida a la espiral de violencias del deseo del varón; es la mujer libre, persona y madre mesiánica que ha recibido la gracia (la fecundidad) de Dios en su existencia. José sólo ha podido conocer el misterio de María a través de la revelación del ángel; lo ha conocido y aceptado, es el primero que celebra con ella la navidad de Dios.

Cuando llegamos así al fondo del relato de la Navidad hallamos que en el centro hay un misterio de fe. Tuvo que creer y que aceptar María (cf Lc 1,26-38); ahora tiene que creer y aceptar José, el varón, convirtiéndose del todo en un *creyente*. La fe en Dios viene a expresarse para él como fe en su esposa. Sólo así puede celebrar la Navidad.

Demos un paso más, vengamos al relato de *los Magos* (Mt 2,1-12). Ellos son signo de los sabios, de los hombres religiosos del Oriente que, según la tradición constante, iban buscando a Dios en las estrellas. Pues bien, sólo estos sabios paganos, ávidos de Dios y heterodoxos, han sido capaces de acoger la señal de la mujer, siguiendo el ejemplo de José: sólo ellos (y no los escribas, reyes o sacerdotes judíos) han reconocido y venerado la presencia de Dios en la pequeñez del niño con María.

Este es para Mateo el signo primordial de Dios, conforme a la palabra de la vieja profecía, ahora actualizada. Rueda el mundo, hacen guerra los reyes, se angustian o vagan los hombres más fuertes. En medio de ese movimiento se ha cumplido la vieja palabra que Dios ha revelado de nuevo a José:

> «Una doncella (virgen) concebirá y dará a luz un hijo y le pondrán por nombre Emmanuel» (Mt 1,23; cita de Is 7,14).

Esta ha sido la señal, la garantía de la salvación. Dios se ha desvelado en la vida de una mujer que concibe; en el frágil niño que nace se vuelve Dios presente (es Emmanuel) entre los hombres. Sobre ese fondo se entiende *la estrella de los magos*. Buscaban ellos signos de lo alto, prodigios del cielo, camino de estrellas. Toda la sabiduría y magia del oriente, fértil en poderes e invenciones, les guiaba a lo largo de una senda abierta hacia las cuatro direcciones de la tierra. Vagaban sin descanso, buscaban, se perdían. Pues bien, en un momento dado, después de recorrer larga jornada en Israel y de escuchar la profecía (Mi 2,6), han tendido hacia Belén, guiados por la luz de su magia caminante, ratificada por Dios y asentada al fin sobre la casa donde estaba ella:

> «Y vieron al niño con María, su madre y postrándose le adoraron» (Mt 2,11).

Han venido desde oriente buscando lo inaudito, lo que nunca se ha visto ni pensado. Han llegado recorriendo los caminos de los grandes oráculos y libros de la tierra, para descubrir al fin lo más sencillo, aquello que podían haber visto y venerado en su lugar de origen: *un niño con su ma-*

dre. Esta es la paradoja de Dios, esta la poesía verdadera y más profunda de la historia: después de mil extrañas invenciones venimos a lo más normal y simple. Un niño con su madre, este es el culmen, es la meta de las iniciaciones sabias de la tierra.

Parece que la madre está pasiva: no hace nada; silenciosa y muda espera en la casa que ella misma ofrece al niño. Sin embargo, si nos fijamos mejor, como en el caso previo de la fe de José (Mt 1,18-25), descubriremos que en su aparente inactividad ella es muy activa. Los *sabios* vienen buscando de lejos lo que *ella* ya tiene: su niño que es Hijo, mesías, de Dios en la tierra. Por eso, descubren *al niño con ella;* no lo encuentran solo, perdido en el campo (alimentado por los animales como en muchas fábulas antiguas); no lo ven aislado, sabio y prodigioso, capaz de vivir y triunfar por sí mismo, como en tantos mitos de oriente y occidente... Lo encuentran como niño-niño en brazos de su madre, infante (incapaz de hablar aún) y sometido a todos los poderes de la tierra.

Parece inactiva la madre y sin embargo es fuente de acción y vida para el niño: ella le acoge, le acuna, le da su alimento, le duerme y despierta, le limpia, acaricia, le lleva... En otras palabras, el niño no existe, no vive, sin ella. Pues bien, ese niño indefenso, impotente, en brazos de su madre revela a los magos la gloria y poder de Dios sobre la tierra. María, la mujer, pertenece por tanto al misterio del Dios que nace sobre el mundo. Sin ella no habría Emmanuel, Dios con nosotros.

Los magos han venido de la raya oriental de la tierra para descubrir aquello que podían haber hallado en casa. Esto es lo que sucede casi siempre: nos negamos a ver lo que está cerca y sólo al fin de un largo camino lo entendemos. Pero, miradas las cosas en otra perspectiva, los magos han hallado Belén absolutamente nuevo: los niños con madre son signo de Dios *pues lo ha sido este Niño de la estrella, con su madre.* Por eso, siendo como todas, su madre es única en la historia, es la madre del Hijo de Dios. Aquí se inscribe la gran paradoja, con sus tres actores principales (de José no se habla en este caso):

—*Niño.* Siendo presencia de Dios (Emmanuel, Dios con nosotros), ese niño es un ser amenazado que necesita el cuidado constante de los otros. De ahora en adelante todo ser humano perseguido, enfermo, cautivado, hambriento o exilado (cf Mt 25,31-46) será signo, humanidad de Dios sobre la tierra.
—*Niño con madre.* Es evidente que ella cumple la obra de Dios cuidando al hijo (a quien Mt 25 ha de mostrar como signo del hambriento, el exilado, etc). Esta es toda su tarea, esta su fortuna: ella recibe, acuna y engrandece a Dios dando cariño y ofreciendo espacio de existencia al más pequeño de la tierra.
—*Magos.* Ellos representan el orden de los sabios (los más sabios) del oriente que han buscado por siglos el secreto de Dios sobre la tierra. Su larga peregrinación ha terminado: han aprendido la lección y depositan lo que tienen, lo que saben (oro, incienso y mirra) ante ese niño.

Quizá pudiéramos seguir y, conforme a una larga tradición eclesial, definir a estos sabios como *reyes,* es decir, representantes del poder del mundo. Si lo fueran, el gesto de su sabiduría (conversión) habría consistido en trasformar sus dones (riquezas y poderes de la tierra) en servicio de vida para el niño con la madre.

De esta forma se acentúa la *inversión liberadora* que está al fondo de la escena. Sabios y reyes (poder ideológico y político) acostumbran a cerrarse sobre sí, buscando su propio bien y esclavizando a los demás en nombre de Dios (o por alguna razón o ley de estado). Construir un mundo donde sabiduría y política, riqueza y ciencia, se pongan al servicio del niño con la madre, para ayuda de la vida más pequeña e indefensa: esta es la lección más honda de la escena.

Reyes y sabios tienen que aprender aquello que la madre buena que es María sabe desde siempre: lo más fuerte del mundo es el niño débil; la grandeza de Dios está escondida en lo pequeño; por eso, acoger, educar (potenciar, liberar) al niño e indefenso es obra de Dios sobre la tierra. Cuando esto suceda, cuando se inviertan y pongan al servicio del niño (indefenso, cautivo, exilado) los bienes, poderes y ciencias del mundo, el mismo Dios vendrá a expresarse entre los hombres, siendo Navidad eterna.

Pero esto no sucede de ordinario. *Los magos* vienen del oriente y marchan, como aparición de esperanza, sobre un

mundo dominado por malos sacerdotes y reyes envidiosos que sólo quieren mantener su poder a costa (por encima) de los otros. Así lo indica el desarrollo de la escena (Mt 2,13-23) que aquí sólo queremos presentar de forma esquemática.

Suponemos conocido el texto, con sus varios elementos: huida a Egipto (2,13-15), muerte de los inocentes (2,16-18), vuelta a Nazaret (2,19-23). Es muy posible que tampoco ahora debamos insistir en la literalidad histórica (pasada) de los hechos. Profundicemos en ellos para descubrir mejor su realidad actual, su vigencia simbólica permanente.

Es difícil que alguien pudiera haber escrito escenas más bellamente duras y sangrantes. Ellas son como el espejo de nuestra historia asesina, que avanza sobre cadáveres de niños sacrificados, de inocentes fugitivos, de varones y mujeres errantes, perseguidos, en busca de patria. Quien quiera precisar los detalles del texto que busque y lea un buen comentario. Aquí sólo podemos destacar los rasgos más significativos en nuestro contexto:

—*Rey miedoso.* Parece que lo puede todo, así le llaman a Herodes el Grande; y sin embargo está atrapado entre las mallas de su envidia y miedo que le vuelven impotente y duro. Para asegurar su reino tiene que matar a todos los posibles competidores, sentándose en un trono de sangre.

—*Dios salvador.* Deja que Herodes se imponga con armas de muerte; parece escondido, incapaz de actuar, pero es él quien dirige lo que existe; así protege al niño y a su madre, guiando su camino en medio de las pruebas y peligros de la historia.

—*Niños inocentes.* Mueren en lugar de Jesús y parece que su sacrificio es inútil, resulta equivocado. Son el signo de todos los pequeños (cautivos, oprimidos, marginados) que el sistema expulsa y mata para mantenerse. Su mismo destino les hace presencia de Dios sobre la tierra; su muerte es hontanar de salvación para la historia.

—*Jesús Niño.* Herodes le quiere matar, pero no puede pues Dios mismo protege su camino, le libera. Mueren los niños en su lugar, perecen los millones de inocentes, pero él no les olvida ni abandona: crecerá para anunciarles luego el reino y morir por todos ellos, ofreciéndoles la gloria de su pascua.

—*La madre.* Comparte la suerte del niño, vive para él, con él asume los peligros de evasión y exilio. Sigue pareciendo pasiva (se le dice a José: *toma al niño y a su madre:* Mt 2,14.20) y, sin embargo, en su pasividad ella es la más activa: cuida, protege, educa al niño entre persecuciones y exilio.
—*José.* Vuelve a cumplir, en medio de la persecución, aquella misma tarea de fe que habíamos hallado en Mt 1,18-25: cree en María, acoge, dirige, libera a la madre con el niño, poniéndose al servicio del *Dios fugitivo,* expulsado, exilado en el mundo.

Jesús nace sobre un mundo de envidias, violencias y opresiones. Evidentemente asume la suerte de los perseguidos y exilados: como un simple ilegal, «indocumentado» peligroso, se esconde el mesías. Su *madre* ha cometido el gran «delito» de dar a luz a un hijo que puede ser liberador; pues bien, persistiendo en el delito, ella esconde y cuida al niño peligroso, por encima (en contra) de la ley de estado que refleja o representa Herodes. No están solos: hijo y madre cuentan con la ayuda de *un varón amigo,* del fuerte José que les guía escondidos a Egipto y que después les devuelve con prudencia al pueblo de su origen (Nazaret).

Esta es *la función liberadora de María:* cree en el hijo, lo acoge y lo educa a pesar (en contra) de la ley de estado. Así expresa la razón suprema de Dios sobre la tierra: cuida de la vida amenazada. Allí donde parece que Dios calla y sólo gritan los poderes de la historia (intereses de Herodes, soldados), ella escucha en el niño perseguido la más alta voz de Dios. Para ofrecer vida al pequeño vive en riesgo; por cuidarlo está dispuesta a caminar fuera de la ley hacia el exilio.

José, varón amigo, verdadero esposo y padre, cree en María, no la deja; quiere al niño, no le niega ni abandona; con ellos y por ellos recorre amenazado, fugitivo, los caminos del destierro. Precisamente ahora, en las noches de persecución, en el miedo del exilio, va gestándose la historia de la nueva humanidad.

No escriben esa historia los potentes triunfadores, los Herodes astutos y envidiosos, apoyados en la fuerza de las armas y el dinero: ellos terminan, destruidos por la misma

espiral de la violencia que han venido a suscitar con su egoísmo. Los fugitivos (José, María, el niño) logran, en cambio, perdurar, creando un mundo nuevo. En esa escuela de persecuciones creció el mesías, compartiendo así la suerte de los hebreos oprimidos en Egipto (cf Mt 2,15); creciendo en ella pudo entender e interpretar por dentro nuestra historia.

Pero no estuvo solo. Le acompañó María, madre, que entendió el amor al niño abandonado (el menor carente) como ley suprema de Dios sobre la tierra; le acompañó también José, varón distinto, liberado, que supo descubrir en la mujer y el niño los valores más altos de la vida, por encima del poder opresor y la violencia.

Estas escenas (Mt 2) ofrecen una fuerte parábola, son como un espejo donde viene a reflejarse nuestra historia. Podríamos hallar algunos paralelos de preciosas, antiguas tradiciones (infancia de Edipo, muerte de Antígona), pero es evidente que Mateo quiere que evoquemos aquí el signo de Moisés, liberado de las aguas, resguardado de la envidia miedosa y asesina del rey faraón empeñado en matar a los hijos hebreos varones. Como nuevo Moisés, liberador de sus hermanos, sobrevive Jesús, supera el peligro con la ayuda de sus familiares (madre y hermana: cf Éx 1-2), y se convierte en guía salvadora de su pueblo.

Es valiosa la comparación pero hay una diferencia. A *Moisés* le salvan sólo las mujeres (madre, hermana, hija del faraón), como si en un mundo de varones asesinos e impotentes sólo ellas pudieran ofrecer futuro de existencia. *Jesús,* en cambio, obtiene la ayuda de un varón y una mujer: la madre María le protege, nunca le abandona (en contra de la madre de Moisés); con María colabora José, el esposo bueno y creativo. De esa forma, en la misma clave de la escena hallamos la más honda justificación de los varones: frente a Herodes, el violento y asesino, está José, el hombre de paz, liberador arriesgado, que pone su vida al servicio de la vida de la madre María y de su hijo mesiánico.

3. Aplicación. Perseguidos y redentores

Puede ser muy breve, pues hemos recorrido de manera suficiente los motivos principales. Lc 2,1-21 ha destacado el aspecto de *la madre no acogida,* indeseada: no la recibían en Belén los buenos ciudadanos; por eso daba a luz en un establo, acompañada por José y honrada por pastores. Mt 2 ha resaltado, de forma convergente, el tema de *la madre perseguida:* no sólo no reciben a su hijo sino que pretenden matarla con gran violencia; por eso, ayudada por José, sosteniendo al hijo amenazado, ella tiene que escapar a Egipto donde vive como refugiada peligrosa, como fugitiva.

Estas historias han sido evocadas de mil formas por *la piedad popular* de todos los tiempos, desde *los apócrifos de la infancia* (de los siglos II-V d.C.), que añaden rasgos novelescos y curiosos a los hechos, hasta los *cuadros y cantos* de tiempos más recientes que nos hacen descubrir en los tres *fugitivos divinos* el sentido (drama) más hiriente de la historia.

En esa línea queremos avanzar, destacando con algunos elementos nuevos la más fuerte actualidad del tema. Es posible que la exégesis llamada científica o más crítica (preocupada por cuestiones de filología y mito) termine no entendiendo el valor permanente de los textos estudiados. Por eso queremos resaltarlo.

—*Creer en la mujer:* ese es el primer motivo de Mt 1,18-25. No tomarla como objeto de dominio, como foco de sospecha. Creer en ella y aceptarla como capaz de dialogar con Dios (como realidad autónoma, persona), esa es una tarea primordial de los varones (representados por José). No hay liberación humana sin respeto a la persona y de manera especial a la mujer.

—*Dios en el suburbio,* fuera de las estructuras de seguridad del mundo: ese es el tema de Lc 2,1-21. Vamos creando entramados de fuerza, vamos buscando espacios de protección donde sólo cabemos «nosotros», los fuertes. Pues bien, fuera del sistema, en el lugar donde acampan como pueden los más pobres, en la tierra extraña de los cautivos, nace y llora Dios en esta tierra. Quien no sepa caminar por el suburbio, quien no

duerma de algún modo a campo abierto (como los pastores) no podrá encontrar a Dios en nuestra historia.
—*El Dios fugitivo, perseguido* es tema principal de Mt 2,13-23. Es un Dios que mora siempre en las cercanías de la cárcel. No matan a Dios en nuestro texto, pero matan a sus representantes (los niños inocentes). No encarcelan a Dios, pero le buscan, le obligan a escaparse. Se dirá que él no es culpable (ni son culpables María y José); pues bien, siguen existiendo millones de varones y mujeres, de niños y mayores de esta tierra que no tienen más culpa que el haber nacido en una determinada estructura social, en unas condiciones culturales o raciales que les hacen diferentes de los otros.

Entre fugitivos, perseguidos, ha crecido Jesús, en las fronteras de la cárcel. Allí tenemos que buscarle y encontrarle los devotos de María, Virgen fugitiva y perseguida. El *nacimiento de Dios* es misterio de gozo, de gloria y de canto; pero, al mismo tiempo, es crisis y *tiempo muy fuerte de llanto:* para compartir el sufrimiento humano ha nacido Jesús. Allí donde es más fuerte la opresión le hallamos, con María su madre y con José, el esposo bueno.

4

Dolor de Dios. La espada de María (Lc 2,22-35)

Ha existido ya dolor de rechazo y exilio en los textos anteriores (Lc 2,1-7 y Mt 2,13-23). Pero sólo ahora, cuando Jesús se sitúa ante los ritos de purificación del judaísmo (Lc 2,22-38), ese dolor se hace más fuerte y determina el conjunto de la escena.

Jesús no sufre todavía de un modo consciente, pero padece su madre por él, pues ambos comparten un mismo camino israelita (cristiano) de esperanza conflictiva y sacrificio. Desde ese fondo se elevan las figuras dolientes de Israel (Simeón y Ana), aquí penetra la espada de dolor en las entrañas de María.

El texto nos sitúa en el centro de la conflictividad y esperanza de los hombres. En un primer momento puede resultar extraño pero, cuando lo estudiamos con cuidado, descubrimos que se vuelve luminoso.

1. Israel, esperanza sufriente (Lc 2,22-32)

Conforme a la ley de Israel y sometido a su exigencia impositiva (cf Gál 4,4), Jesús ha sido circuncidado (Lc 2,21). Pero la ley pide más, como ha indicado cuidadosamente el texto: «Cuando llegaron los días de la purificación de ellos *(katharismou autôn)* llevaron al niño a Jerusalén, para presentarlo ante el Señor» (Lc 2,22). Suele decirse que este pasaje resulta equivocado o ambiguo, pues la ley sólo habla de la *purificación de la mujer* tras el parto, mientras que aquí hallamos la purificación de dos (madre e hijo). Pienso, sin embargo, que el lenguaje de Lc es exacto, pues incluye bajo el mismo término *(katharismos)* dos gestos convergentes:

—*Hay una purificación de la madre* que, conforme a Lev 12,1-

8, había quedado impura por la sangre del parto. Pasado el tiempo de peligro (cuarenta días por el niño, ochenta por la niña), ella debía presentarse ante el Señor, ofreciendo un *sacrificio* (de cordero o de pichones). Sólo así, en dolor de sangre, ratificaba ella su maternidad sangrienta y presentaba ante Dios el propio sacrificio de su vida. Esto era ser madre: habitar en la vecindad de un dolor fecundo, ser capaz de dar la propia sangre por (con) el hijo.

—*Hay una purificación y ofrenda del primogénito varón* que, conforme a la ley antigua (cf Éx 13,1-2.11-16), pertenece en exclusiva a Dios, es santo. Por eso, para que pueda vivir de una manera normal sobre la tierra, los padres deben *rescatarlo,* ofreciendo en su lugar un sacrificio (cf Gén 22). Como primogénito que *abre la matriz* de vida de María (Lc 2,23; Éx 13,2), Jesús es santo, pertenece a Dios; por eso hay que ofrecerlo ante sus manos divinas, en gesto sacrificial.

Así se han vinculado dos normas sacrales: *la purificación de la madre María* que presenta a Dios su maternidad sangrante; y *la ofrenda y rescate del hijo Jesús* a quien ofrecen ante Dios como primogénito varón que le pertenece. Es evidente que estos ritos tenían un sentido antiguo que en tiempos de la Iglesia había sido en parte superado. Pero Lc piensa que ambos se han cumplido de manera plena en Cristo y en María. Por eso los vincula y los presenta como parte esencial del nacimiento salvador del Hijo de Dios.

Nace Dios e iniciando su andadura humana cumple (ratifica y supera) los antiguos ritos de la sangre: sacrifican en su honor (en su lugar) unas tórtolas que han sido preparadas (compradas) para ello, señalando de esa forma que su misma vida humana ha de entenderse como ofrenda que se eleva al Dios de vida. También su madre ofrece con Jesús (por Jesús) el signo de la sangre que ella ha derramado en su alumbramiento.

Parece que estamos inmersos en un mundo extraño, de signos extinguidos, muy lejanos a los nuestros. Sin embargo, lo que vino a decirse desde el fondo de esos gestos sigue siendo plenamente actual, como indicaremos trazando un breve esquema:

—*La maternidad es donación de vida (sacrificio creador).* Tam-

bién el padre interviene en la vida del hijo, pero de otra forma: no derrama su sangre, no sufre dolores de parto, no arriesga su vida... La maternidad sitúa a la mujer en el espacio de eso que pudiéramos llamar el *riesgo paterno* de Dios. Por eso es lógico que exista una *purificación* especial de agradecimiento y miedo reverente por la madre.
—*Es riesgo creador de la vida humana* (y de un modo especial la del primogénito varón en el contexto social antiguo). Por eso es lógico que deba hacerse una ofrenda especial por el niño que nace, vinculándole al misterio de Dios y de su vida.

Madre y niño aparecen de esa forma entrelazados en un mismo signo de doble purificación u ofrenda. El texto sabe que José se encuentra allí; pero él cumple un papel secundario. Los protagonistas de la escena, como privilegiados de Dios, signo dual de su misterio son madre y niño. Como servidor de la vida materno-filial, como protector y garante de la fértil fragilidad del niño y de su madre, aparece José en toda la escena. Este es su servicio liberador, esta su tarea en el más duro momento de la vida.

Pero el texto deja a un lado a José y enfoca la atención hacia un anciano llamado *Simeón* (cf Lc 2,25-32). Por su forma de habitar en el templo y bendecir (cf 2,27-28) parece sacerdote, pero su manera de acoger la palabra del Espíritu Santo, esperando al mesías de Dios (cf 2,25-26), le hace profeta. Por su nombre es un patriarca, representante del principado israelita (uno de los doce hijos de Jacob).

Parece sacerdote, actúa como profeta, lleva nombre de patriarca, pero el texto no ha creído necesario precisar su identidad y le introduce simplemente como *anthropos,* un israelita justo y piadoso, que mantiene y despliega su vida en actitud de esperanza mesiánica. No tiene más tarea que aguardar la llegada del Cristo: esperar es toda su existencia (2,26).

Madre e Hijo han asumido según la ley los sacrificios de la sangre (2,27). *Simeón* vive tan sólo para desplegar su sacrificio de esperanza. Nada le mantiene atado al mundo viejo; no tiene cosa alguna que defender, ni ley que cumplir, ni patrimonio social o familiar que mantener. Es un verdadero israelita a quien sostiene sólo en vida la promesa del mesías.

Es evidente que un hombre como este (de quien no se

dice ni siquiera que es anciano) lleva en sí la ancianidad de la ley, toda la historia de Israel y de los hombres. Por eso sabe ver: allí donde los otros sólo han visto la escena familiar de un niño pobre, llevado al santuario por sus padres, él descubre al Cristo de Dios por su Espíritu. Toma al niño en brazos y canta la más bella canción de despedida:

> «Ahora, Señor, puedes dejar a tu siervo irse en paz...,
> porque han visto mis ojos tu salvación,
> luz para revelación de los gentiles
> y gloria de tu pueblo Israel» (Lc 2,29-32).

Esta es canción de *muerte y vida creadora* para un buen israelita. Al decir a Dios que quiere (puede) ya morir, Simeón hace suya la historia del pueblo de la alianza: ha cumplido su tarea de vigía mesiánico en la tierra, ha mantenido por siglos (milenios) la esperanza y ahora *ha visto y ha palpado;* como portavoz de sus hermanos acoge y bendice al niño en sus manos. No podía haberse presentado de manera más hermosa el verdadero cumplimiento israelita.

Todo final es una muerte y Simeón es hombre que sabe (está dispuesto a) morir. Por eso, su canto de bendición de Dios con el niño en brazos es un verdadero *sacrificio:* está dispuesto a morir ya, en amor colmado de esperanza, con todo lo que ha hecho y ha sentido a lo largo de los siglos el pueblo israelita. Con él termina el templo, se han cumplido ya los ritos de preparación; ahora sólo queda el nuevo porvenir del Cristo.

Sabe morir tras una vida cargada de esperanza: deja todo, absolutamente todo, para que se eleve así la luz mesiánica del Cristo: esta es la palabra y canto, es la actitud de Simeón. Parece hermosa, muy judía, pero es claro que no todos los judíos se hallarán dispuestos a compartirla, uniendo como aquí se hace *la luz de los gentiles* con *la gloria del pueblo de Israel* (2,32).

Lo que muere así no es sólo Simeón; muere una forma de entender el pueblo israelita; acaba un tipo de templo, una experiencia de la historia y nacionalidad judía, tal como lo muestra toda la obra de Lucas (Lc y He). Jesús suscita así una *crisis* de muerte y nuevo nacimiento. Para que el cami-

no de la promesa triunfe (en plano universal) tiene que morir *Simeón* (un modo de entender y de asumir el pueblo israelita). Él acepta esa muerte, pero muchos judíos se alzarán con fuerza en contra de la crisis que Jesús suscita. Por eso, al vincularse al nuevo niño mesiánico, María misma queda dentro de esa crisis.

Ahora reciben su sentido cristiano los gestos sacrificiales anteriores, tanto la *ofrenda de Jesús* (su entrega hasta la muerte) como la *purificación de su madre* (su forma de vivir la maternidad mesiánica). Esos rasgos aparecen aquí sólo esbozados. Para entenderlos plenamente debemos pasar al momento siguiente de la escena.

2. Una espada atravesará tu alma (Lc 2,33-35)

Las palabras de Simeón crean gran sorpresa: son como una puerta que se abre al dolor de lo desconocido. Ellas no pueden discutirse o razonarse, nunca lograremos entenderlas, pues son como misterio de Dios que llega al alma, revelando su verdad más honda.

Así las reciben María y José, admirándose por ellas (2,33). Simeón no les responde; simplemente les bendice (2,34). *Ha bendecido a Dios,* dándole gracias por el niño que colma su esperanza y le permite ya morir en paz (2,28). Ahora *bendice a los padres* (2,34), pidiendo a Dios que ellos consigan cumplir bien su tarea, para estar acompañando al niño en los caminos de su crecimiento y entrega mesiánica.

Hasta aquí todo es normal: los padres participan de la suerte y tarea del niño. Pero de pronto Simeón vuelve a distinguir las funciones: prescinde nuevamente del padre (como suponía la escena de las purificaciones: 2,22-24) y se centra en el destino y suerte de la madre, asociándola de un modo abismalmente profundo con el hijo. Ella aparece aquí como el espejo limpio donde el futuro de Jesús puede mirarse: ella es su madre y a la vez su compañera. Da la impresión de que no existen ya dos purificaciones sino una: la madre queda así englobada en la experiencia de muerte de su hijo.

Como patriarca/profeta de Israel habla Simeón. Ha bendecido a Dios por Cristo, puede ya morir; pero no lo hace sin haber trazado previamente la tarea (o destino) de la madre mesiánica. Es como si el padre (José) sólo tuviera que vivir las cosas en lo externo. La madre en cambio las revive y anticipa: ella repite y actualiza en sus entrañas el camino de Jesús. Para que sepa a lo que está comprometida, en nombre del Dios israelita, le dice Simeón:

> «Mira, este está puesto como (causa de) caída y resurrección de muchos en Israel, como una señal controvertida, y una espada atravesará tu misma alma, para que sean revelados los pensamientos de muchos corazones» (2,34-35).

Hay algunas cosas claras en el texto y de ellas partiremos para interpretar después las más oscuras (la espada de María). *Es claro* el hecho de que el Cristo será causa de caída y resurrección de muchos en Israel: no todos se alegrarán de su venida como Simeón; no todos cantarán ante él el canto de la bella muerte redentora (mesiánica). Unos *se alzarán* en Cristo, descubriendo el sentido de la verdadera resurrección israelita. Otros *caerán,* rechazando el mesianismo y perderán al fin su vida (su esperanza).

Esta es la experiencia más sangrante de la Iglesia antigua, la historia que Pablo ha vivido de forma muy dura y que Lucas recoge luego en Hechos. Es la lucha vaticinada en las palabras del último profeta/patriarca israelita: Jesús será *bandera o señal discutida;* ante ella se alzarán, litigarán unos con otros (contra otros) los judíos. De esa forma, lo que antes fue gozosa esperanza y motivo de canto viene a convertirse en voz de llanto, profecía de desdichas.

Precisamente aquí se inscribe la tarea y respuesta de María. La *batalla por Jesús* viene a librarse dentro de su alma. Es como si ella debiera padecer una guerra civil en sus entrañas de madre mesiánica. Partiendo de ese fondo, de manera muy breve, esquemática y progresiva, mostraremos los sentidos de ese intenso dolor redentor de María.

Esta será la *verdadera purificación de la madre de Jesús* (no la vista en 2,22-24): el momento más duro y más hermoso (luminoso) de su sangre. Será el gesto y culmen de su

maternidad redentora. Es evidente que, como varón, José no puede entender ni vivir lo que ahora se dice de María: está en un nivel inferior de humanidad (de gozo y sufrimiento). Aquí no puede acompañarla plenamente.

a) *Sufre María el sufrimiento israelita.* Este es el primero y más preciso sentido de la escena. *El signo de Jesús divide* a los judíos: les enfrenta (les hace discutir) a unos con otros, les escinde (hace que caigan o se eleven). Pues bien, ella no puede quedar indiferente ante esa gran ruptura y crisis: es *madre Israel,* representante del pueblo mesiánico, como hemos podido descubrir en su canción o profecía (Magnificat de Lc 1,45-55). Por eso sufre: revive en sí el dolor entero de su pueblo.

Cada persona es un pequeño *microcosmos:* lleva en sí la vida y muerte del conjunto de la tierra. Pues bien, María es un *microisrael:* reasume en sí la historia, la esperanza y la tragedia del pueblo de la alianza. En nombre de su gente ha dicho *fiat:* se ha comprometido a encarnar y culminar en su persona la tarea que iniciaron la ley y los profetas. Ya no puede estar desentendida: no puede expulsar fuera de sí la lucha (ruptura, división, rechazo) de su pueblo.

Resonarán en sus entrañas los sonidos, retumbarán incesantes los tambores de la guerra israelita desatada en torno al Cristo, la bandera discutida. Ella es desde ahora como una *caracola marina* donde llegan, se cruzan, combaten las olas de todos los mares. Así empiezan a dolerle en las entrañas los dolores del mesías sufriente que acuna en los brazos. Ha visto y cantado su gloria (Lc 1,46-55). Ahora presiente y padece su llanto.

Este es el dolor de todos los dolores de Israel que ha suscitado Jesús, el hijo de su entraña: es llanto de cortante espada que divide a los judíos *para que se revelen los pensamientos de muchos corazones* (2,35). Es evidente que esa espada va pasando, va cortando y dividiendo al mismo tiempo (antes) por dentro de su entraña de madre, por su alma de persona.

María no es madre/nodriza de un niño que invade tan sólo por nueve meses su cuerpo, para luego separarse de él,

desentenderse, como si le fuera ajeno. María sigue llevando en su entraña de madre a ese niño nacido, hecho grande y convertido en bandera discutida. Por eso, *la batalla por Jesús* sigue librándose dentro de su entraña.

Esta es la experiencia de *solidaridad personal* que quizá sólo una madre (o un enamorado) puede sentir de forma tan intensa. De ahora en adelante, la vida de María se conecta con la suerte de su hijo, como si un nuevo y más intenso (verdadero) cordón umbilical les vinculara. Desde ese fondo podemos dar algunos pasos y trazar otros momentos o aspectos de esta espada solidaria del hijo y de su madre.

b) *La espada es el dolor de la fe, la crisis del nacimiento mesiánico.* María ha dicho *fiat* y ha seguido en manos del misterio: ha dejado que su vida entera se haga espacio y tiempo para el nacimiento del mesías. Pero el Cristo está ya vivo y concreto (independiente) entre sus brazos y ella, haciéndose madre, ha de aprender a *caminar con él* en andadura de padecimiento. Habrá un influjo doble.

—*María enseñará a Jesús,* ofreciéndole sus pechos y sus manos, su limpieza, su mirada, su cariño; le dará amor y palabra, le irá haciendo persona en su verdad humana, hasta el día en que él empiece ya a ocuparse por sí mismo *de las cosas de mi Padre* (Lc 2,49).

—*Jesús enseñará a María* en un camino largo, iluminado y doloroso, de maduración creyente. Ella tendrá que superar su vieja seguridad israelita para seguir a Jesús, *tomando su cruz y negándose a sí misma* (Lc 9,23).

María se inicia desde ahora en eso que san Juan de la Cruz llamaba *noche oscura de la fe:* «Quien quiera salvar su vida la perderá; quien pierda por mí su vida la ganará» (Lc 9,24). Esta es la paradoja más fuerte de la espada: María da la vida a su hijo para que luego el mismo hijo se la pida. Es hijo difícil; seguirle en el camino habrá de ser parto muy duro, de novedad en novedad, de sobresalto en sobresalto.

Pues bien, María no renunciará a la espada de su hijo, como sabe este pasaje de intensa profecía y como certifican Lc 2,41-52 y He 1,13-14. En el lugar donde el dolor ha sido

más intenso y el corte más sangrante ha querido mantenerse siempre, para renacer así en Jesús, para ganar y recibir la vida verdadera.

Ha sabido hacer el fuerte camino de la fe, en andadura que le ocupará la vida entera. Ella ha dado luz y carne humana al Hijo de Dios y así lo seguirá haciendo por siempre. Pero, a su vez, su hijo mesías abrirá para su madre un programa y misterio de humanidad salvadora. Este hijo llenará, dará sentido y fuerza (sufrimiento y gozo), a toda su existencia.

Podría haber vivido más tranquila sin hijo, sin mesías, como madre normal entre las madres y mujeres de la tierra. Pero ella ha respondido a Dios con un *fiat* y se compromete a mantener su gesto, a dar su vida por (con) el hijo de sangre y espada de su entraña. De ahora en adelante llevará en el corazón la espina fuerte de su pasión; no la podrá ni la querrá arrancar jamás; sentirá siempre gozoso y dolorido su costado de mujer, amiga y madre.

c) *La espada es el dolor de los judíos que se pierden,* conforme a la palabra radical de Pablo: «Llevo una tristeza fuerte, un dolor de parto que no cesa; quisiera ser yo mismo un anatema en Cristo en favor de mis hermanos, compatriotas en la carne, los israelitas...» (Rom 9,2-3). Aplicando estas frases a María, podríamos decir que ella no sufre sólo por la división interior del judaísmo (como señalábamos antes) sino también, y de una forma especial, por el rechazo ya concreto de aquellos que niegan al Cristo y, negándole, se pierden en caminos sin rumbo ni retorno.

Ella ha iniciado la andadura de la fe y sólo al fin (al interior) del sufrimiento con su hijo puede descubrir el gozo de la gloria de Jesús resucitado. Por eso debe padecer con Pablo y más que Pablo este «dolor de parto» *(odynê)* que parece inútil, porque destruyen su esperanza y vida los judíos que se niegan a aceptar al Cristo. Este es, mirado en otra perspectiva, el mismo fuerte llanto y gran gemido de Raquel, la madre israelita, que llora inconsolable desde el fondo de su tumba por los hijos muertos, pues no quieren renacer, hallar la vida (cf Mt 2,16-18).

María es en Lc 2,34-35 la verdadera *madre israelita* muy adolorada por la muerte de sus hijos. Ciertamente, ella no llora inconsolable como Raquel en Mt 2,18, pues la ruina de unos hijos significa el nacimiento en Cristo de otros muchos, conforme al sentido más profundo de la cita de Jer 31,15ss (que está al fondo de Mt 2,18). Pero es evidente que ella sufre el dolor de una espada en el alma: también eran sus hijos aquellos judíos que se pierden; cuando acepta por su *fiat* el amor del Cristo, ella asume también el gran dolor de todos los que pueden perderse al rechazarle.

d) *La espada puede ser también la compasión de la Madre ante la cruz de su Hijo* (Jn 19,25-27). Esa asociación resulta no sólo oportuna sino también necesaria: Simeón, el profeta, ha descorrido ante los ojos de María el velo de su historia (el futuro de su hijo); allá al final del recorrido se eleva ya la oscura colina de la cruz; en ella ha de sufrir también la madre del mesías.

Tendremos ocasión de estudiar después el tema de la cruz (Jn 19,25-27), con las palabras de Jesús a su madre y al discípulo querido, pero desde ahora (uniendo así de un modo general visiones de Lc y Jn) podemos conectar las dos escenas. Ordinariamente, la madre sólo experimenta el nacimiento; no ve morir al hijo. Esta profecía, en cambio, ha vinculado Navidad y Pasión, la madre engendradora y la que sufre por la muerte de su hijo.

Este es *nacimiento de sangre:* precisamente allí donde la vida brota y salta, en promesa radiante de futuro, viene a abrirse la más fuerte profecía o, mejor dicho, promesa de muerte. Simeón es *profeta de amor y de gozo,* como ya hemos indicado; pero, al mismo tiempo, parece un *agorero de dolores.*

Revivamos la escena. Estamos en el centro de una liturgia gozosa de nacimiento. Todo son parabienes a la madre, promesas de ventura para el hijo. Pues bien, sobre ese coro, creando un gran silencio de expectación, disgusto y miedo, se eleva la voz de Simeón que dice: *¡este niño morirá de muerte dura y tú, su madre, has de sufrirlo, llevando desde ahora la espada del dolor en tus entrañas!*

Quizá no exista pasión (o compasión) más dolorosa. *El niño* es inocente (inconsciente): todavía nada sabe, sonríe y juega en la cuna (o en brazos de su madre), ajeno a todo lo que internamente sufren los que hablan a su lado. *La madre,* en cambio, sabe: tiene la certeza de que ha dado a luz un ser para la muerte y así lo va educando y madurando día a día, para que aprenda a morir, para que al fin lo crucifiquen. En ese sentido, María representa a las madres, pues todas engendran a sabiendas un ser para la muerte.

Alguien pudiera sentir la tentación de *matarlo ya* (¡que no sufra después!) y de *matarse luego* (¡por no ver al hijo en cruz y muerto!). Pero María ha superado la tentación. Como gracia de Dios ha recibido la vida de este destinado ya a morir. Le ha aceptado para amarle y crecerle en amor, para quererle y dejarse querer, en la más fuerte de todas las historias de familia de la tierra. Ella es *mujer que sabe* y sabiendo ha colaborado en su *fiat. Es mujer que espera* y esperando ha cantado en el *Magnificat* la gloria de una tierra ya pacificada. Finalmente es *mujer que quiere* y queriendo acepta y cría a este hijo de la muerte.

Ellos dos, madre e hijo, forman en el mundo la más fantástica pareja del amor y de la vida. Allí donde parece que todo acaba roto, que no queda más que llanto (sorber la derrota, dejarse morir, olvidarse en la droga), ellos asumen el camino de la vida, en gesto de fidelidad, al servicio de todos los humanos.

e) *Ella sufre, en fin, por y con todos los sufrientes,* como sabe desde antiguo (al menos desde el siglo XIII) una tradición redentora que se refleja, por ejemplo, en la devoción de la Virgen de la Merced o misericordia en favor de los desamparados, oprimidos y cautivos. Siendo madre del mesías universal ya no es sólo madre israelita (nueva Sara, Raquel o Rebeca) sino madre de la humanidad mesiánica, es decir, de todos los varones y mujeres que se encuentran incluidos y representados en el Cristo.

De manera consecuente, ella padece en carne viva el dolor de la humanidad sufriente. Ese dolor es como espina de un amor universal que hace sufrir también por todos, el la-

mento de la madre verdadera (Eva buena) que, siendo para el Cristo, ha de vivir en gesto de servicio universal. Por eso lleva en su entraña la pasión de todos los hambrientos y sedientos, exilados y desnudos, enfermos y cautivos que forman la hermandad o cuerpo sufriente de Jesús sobre la tierra (cf Mt 25,31-46).

Así lo ha visto y sentido la tradición cristiana al presentarla como *Madre de merced* (la que sufre el dolor de los cautivos), *Virgen de misericordia* o *Madre de desamparados,* es decir, de todos aquellos que no tienen familia o cobijo, libertad o fiesta, pan o justicia sobre el mundo. La imagen de la *caracola marina* ha de ampliarse: la espada que atraviesa el alma de María es la pasión de todas las pasiones de la tierra. Ella es por tanto *Virgen de dolores.*

Pero ella no sufre para desvanecerse, entrando así en neurosis destructiva: sufre de manera creadora y convierte su dolor en trauma de más alto alumbramiento. No es inútil su espada, no es infértil su llanto. La siembra del dolor se ha convertido dentro de su alma en gran cosecha redentora: ha trasformado el llanto en germen de bienaventuranza (como sabe Lc 6,21).

Todos los devotos de María deben traducir su devoción en gesto de amor fuerte en favor de los desamparados, afligidos y cautivos de la tierra. Quien sólo es devoto aisladamente no es aún devoto de María. Quien se limita a rezarla sin más no la reza todavía. Sólo es devoto y alaba de verdad el que se pone, al mismo tiempo, a su servicio, es decir, al servicio de un amor que da de comer a sus hijos hambrientos, que visita y redime a los cautivos, que consuela a los desamparados.

3. Breve aplicación

El desarrollo anterior ha tenido ya un aspecto práctico y por eso añadimos sólo una pequeña aplicación. Destacamos, como en casos anteriores, los dos planos de la devoción mariana, uno más celebrativo, otro más abierto al compromiso social.

—*El aspecto celebrativo* está perfectamente representado en el *Misterio de Elche,* allí donde María, al final de su vida, va repasando las estaciones de su dolor, a través de una liturgia interpretada como *memoria passionis* o recuerdo recreador de la Pasión de su Hijo:

> ¡Oh, Santo Vergel Getsemaní donde fue preso el Señor aquí!...
> ¡Oh, Árbol santo (de la cruz), digno de honor, pues sobre todos eres el mejor!...
> ¡Oh, Santo Sepulcro virtuoso, en dignidad muy valeroso!...

Así va repasando María los pasos y estaciones del *Via Crucis* de su Hijo, convertido ya en su propio Via Crucis. Ella no posee más vida que la vida hecha muerte (entregada hasta el fin) por su Cristo. Por eso sigue padeciendo dentro de la historia los dolores de Jesús, de tal forma que podría repetir con Pablo: «Ahora me alegro en mis padecimientos por vosotros y completo en mi carne aquello que le falta a las tribulaciones de Cristo, en favor de su cuerpo, que es la Iglesia» (Col 1,24).

—*El aspecto de compromiso social* está internamente vinculado al anterior. Lógicamente, los cristianos han convertido la devoción mariana en fuente de liberación y de asistencia, de ayuda social y caridad sobre la tierra. María no sufre simplemente por sufrir sino por *acompañar* a los sufrientes (descubriéndoles su solidaridad) y para suscitar entre los fieles *un movimiento fuerte de cercanía humana y acción redentora.*

—*Cercanía humana.* El que sufre no es nunca un extraño, alguien que está fuera de mí, que no me pertenece. Quien sufre (desamparado, cautivo) es siempre un hijo de María, un hermano, carne de mi carne, vida de mi vida. Por eso, si no siento la espada del dolor, del cautiverio y opresión de los demás en mis entrañas es que no he seguido hasta el final en el camino de Jesús, no he comprendido el misterio de María.
—*Acción redentora.* El dolor se hace fecundo con María allí donde se viene a convertir en gesto activo de liberación, de presencia humanizante, de esperanza creadora. Esta fecundidad del dolor mariano, convertido en gesto de servicio, define la existencia de los verdaderos devotos de la Virgen.

Se trazan en el mundo muchos planes de cambio social, se inician obras de trasformación al servicio de los pobres, pero muchas fracasan porque falta un ideal más alto: carecen de experiencia interna o alma. Pues bien, el signo de María que sufre por sus hijos y nos llama para socorrerlos puede convertirse en ideal y principio concreto de trasformación social sobre la tierra.

5

Bodas de Dios. La primera servidora (Jn 2,1-12)

Pasamos de Lc (y Mt) a Jn. El cambio es fuerte y nos sitúa en perspectiva muy distinta de simbolismo y compromiso. El primer gran escenario del mensaje de Jesús son unas bodas; en ellas encontramos a su madre.

Ya no es madre de un niño mesiánico que nace (como en Mt 1-2 y Lc 1-2) sino de un Mesías maduro que comienza a portarse de forma soberanamente libre. Pues bien, ella se encuentra a su lado y tiene algo que decir y hacer en el principio de su obra salvadora.

No es madre que se apaga y eclipsa cuando el hijo crece sino todo lo contrario. De forma paradójica la hallamos, activa, inteligente, creadora, allí donde su hijo va a iniciar su tarea verdadera, el primero de sus signos.

Al servicio de las bodas, de la felicidad y plenitud, de la familia y vida de los hombres está ella. Así la muestra de manera sorprendente el texto.

1. Bodas de Dios. Allí estaba la madre de Jesús (Jn 2,1)

El evangelio de Juan ha presentado a Jesús como palabra de Dios hecha carne, vida humana (Jn 1,14), relacionándole también con Juan Bautista, cuyo testimonio asume (1,19-36) y cuyos discípulos recibe y educa luego como propios (1,35-51). También le llama Unigénito Dios (1,18), Hijo de Dios (1,34) y Cordero que quita los pecados del mundo (1,36). Ciertamente le presenta como Mesías e Hijo del Hombre (cf 1,45.49-51). Pues bien, después de todo eso, para introducir a Jesús en su tarea mesiánica, el evangelio de Juan necesita un contexto de bodas, con la presencia de la madre de Jesús (Jn 2,1-12). Para empezar la narración se dice que era

el *tercer día...* (2,1), en expresión que puede tener dos sentidos:

—Puede aludir al *día tercero de la culminación escatológica,* conforme al sentido que ese término recibe en los anuncios de la pasión, refiriéndose al tiempo de la victoria definitiva de Dios y de la plenitud humana (cf Mc 8,31; 9,31; 10,34 par). En este caso, las Bodas de Caná serían una especie de narración pascual anticipada y la madre de Jesús habría intervenido de manera fuerte en ella.

—Pero ese tercer día puede sumarse a los tres que ha nombrado ya el relato (cf 1,29.35.43), que sumados al primero que se supone y no se nombra (1,1 a 1,28), nos hacen llegar al *día séptimo* (uno más tres, más tres), que es día de descanso actuante de Dios y culminación del judaísmo (conforme a Gén 1): la historia de la creación-salvación vendría a desembocar de esa manera en la escena de las Bodas mesiánicas.

Sea como fuere (día 7° de creación final o día 3° de pascua) es tiempo de que el Cristo asuma y trasforme, por indicación de su Madre, las bodas de este mundo, cambiando el agua vieja de las purificaciones del judaísmo en vino gozoso de fiesta de Dios. Leamos el texto.

Había una boda en Caná de Galilea (2,1). Viene al mundo la palabra de Dios y se introduce en el contexto del Bautista y sus discípulos (Jn 1). Pero después, entrando en eso que pudiéramos llamar el escenario concreto de la vida, su primera relación con los hombres son *las bodas,* como indicando que ellas revelan y realizan *lo más grande* (son la plenitud y meta de la historia) y a la vez *lo más triste o pequeño* (no culminan nunca, no hay en ellas vino de existencia renovada).

Y la madre de Jesús se hallaba allí. Esta anotación nos causa sorpresa. Podía parecer en el principio que Jesús carecía de padres de la tierra, pues había provenido como pura palabra de Dios, de la altura de los cielos (1,1-18). Después se nos decía casi de pasada que era el hijo de José de Nazaret, en afirmación cuyo sentido no quedaba claro (1,45; cf 6,42). Pues bien, de pronto, como indicando algo que es obvio y significativo, el texto alude a *la madre de Jesús* y añade que *estaba allí* (2,1).

Parece claro que esa madre de Jesús es importante, pues se la conoce por su título y no por su nombre (igual que en Jn 19,26-27). Sin duda alguna, ella pertenece al espacio y tiempo de las bodas. No era necesario invitarla: ¡estaba allí! Ciertamente, las bodas eran para ella un espacio normal (natural), forman parte de su preocupación y de su historia. No está fuera, como invitada, en actitud pasiva; está muy dentro y, actuando como supervisora, ha de mostrarse atenta a todo lo que pasa.

Jesús, en cambio, empieza siendo sólo un invitado, viene de fuera, no pertenece por sí mismo al espacio de bodas: él y sus discípulos parecen formar un mundo aparte, están como de paso. Lógicamente, no se preocupan de los temas de organización, al menos en un primer momento. Esta es la paradoja de la escena: Jesús viene como por casualidad y, sin embargo, luego actúa como dueño verdadero de las viejas y las nuevas bodas de la tierra.

«Y faltando el vino le dijo la madre de Jesús: ¡no tienen vino!» (2,3). Cuidadosamente debemos situar y comentar cada uno de los rasgos de esta frase, pues en ella se contiene como en germen todo lo que sigue: la carencia humana, la atención cuidadosa de la Madre, el gesto creador de Jesús.

Lo primero es *la carencia: ¡faltando el vino!* Todas las explicaciones puramente historicistas de ese dato quedan cortas: los novios serían pobres, se habrían descuidado en la hora del aprovisionamiento, habrían llegado (con los discípulos de Jesús) demasiados invitados, diestros bebedores... El mensaje y conjunto de la escena es demasiado importante como para cortarlo a ese nivel.

Anticipando un poco lo que sigue, podemos afirmar que *la carencia de vino es un elemento constitutivo de la escena.* Si Jesús no estuviera allí quizá no se hubiera notado esa falta: ¡por siglos y siglos los hombres se habían arreglado sin (buen) vino! Sólo ahora, cuando llega Jesús, se nota la carencia y se establece una especie de fuerte desnivel entre lo antiguo (bodas sin vino) y lo nuevo (el posible regalo del Cristo).

Parece que nadie descubre esa carencia. Jesús está de

incógnito. Rueda normalmente la rueda de la vida y, al no tener más referencia, los esposos (y todos los invitados) se contentan con lo poco que tienen. Sólo la madre de Jesús nota la falta, en gesto que la viene a presentar como vidente o profetisa, en la línea del Bautista.

—*Juan profeta* había descubierto y destacado el pecado de los hombres a la vera del Jordán (río de purificaciones), señalando a los presentes: «¡Este es el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo!» (1,29). Presentaba así a Jesús como Redentor de los pecados.
—*La madre de Jesús* ha descubierto en cambio que falta vino (2,3). Pero ella no ha empezado diciendo eso a los hombres; se lo dice al mismo Cristo en palabra de riquísima advertencia, de iluminación y velado mandato (como queriendo que Jesús remedie la carencia).

Para decir *¡no tienen vino!* ella ha de estar (¡y está!) en las mismas fronteras de la vida, en el lugar donde se pasa del día sexto de la creación parcial al día séptimo de la plenitud, del día segundo de la muerte al tercero de la resurrección.

—La madre de Jesús es por un lado *una mujer del mundo antiguo:* pertenece al espacio de las viejas bodas; conoce y comparte por dentro los problemas y preocupaciones de los hombres que jamás logran gozar el verdadero matrimonio de la vida. Ella se encuentra en el lugar donde debiera desplegarse la alegría: no en luto de muerte sino en fuente de esperanza creadora, matrimonio. Es mujer de gozo: está al servicio gratuito de la fiesta. Su libro verdadero es el banquete (quiere que los hombres y mujeres beban, bailen, vivan) no el ritual de muerte ni las represiones de ninguna ley miedosa de la tierra.
—Al mismo tiempo, la madre de Jesús es *mujer del mundo nuevo:* sabe que hay un vino de bodas diferente, sabe que ha llegado ya quien puede regalarlo. Por eso ella no quiere contenerse: ¡la impaciencia del nuevo reino de Dios late en el centro de su vida y tiene que expresarla! Así se acerca y dice a Jesús en forma sobria y reverente: *¡no tienen vino!*

Esas palabras condensan toda forma de necesidad humana. Pero ahora ellas se deben entender en el sentido inme-

diato y más intenso: *las bodas judías* (todas las bodas humanas) constituyen una especie de promesa de un futuro que jamás se cumple; anuncian gozo, libertad y cielo, pero al fin nos dejan en el mundo viejo de opresiones, recelos, envidias y miedos; falta el vino de la vida realizada en todas las bodas de la tierra, por eso ellas terminan siendo siempre tristes, limitadas.

La madre de Jesús sólo pretende que las bodas sean ya lo que prometen, lo que el mismo Dios había querido en el principio (¡ahora que culmina el día séptimo de la creación!). Ella sabe que su hijo ha venido a traer la plenitud al mundo y por eso le confía reverente *¡no tienen vino!,* un deseo que Jesús sólo podrá cumplir del todo en su resurrección (día 3º).

Recordemos que *Jesús no es novio,* en contra de una perspectiva que muy pronto (cf Ef 5) se hará tema común en el conjunto de la Iglesia. *Su Madre tampoco es esposa:* ella es sólo iniciadora mesiánica del Cristo. Los esposos son dos desconocidos cuyo nombre no interesa recordar; son dos cualquiera, todos los humanos que al buscarse y al casarse (al vivir) están buscando plenitud, felicidad sobre la tierra.

Hemos dicho que la Madre es *iniciadora mesiánica:* forma parte de las bodas y allí dice a Jesús lo que los novios necesitan. Ella ha vivido, ha sufrido, conoce. Dios mismo le ha dado el encargo de educar al Hijo eterno dentro de la historia. Pues bien, esa educación culmina precisamente ahora: desde su misma madurez, en el momento primero y más solemne de su iniciación, en el centro de la crisis y pecado (carencia) de la historia, tiene que decir y dice al Cristo aquello que los hombres necesitan.

Evidentemente, esa enseñanza de la Madre resulta paradójica (en una línea que está cerca de Lc 2,41-52). *Por un lado* ella tiene que decir a Jesús lo que los hombres necesitan: sólo de esa forma se comporta como madre mesiánica que abre o actualiza las promesas finales del Antiguo Testamento. *Por otro lado,* Jesús tiene una palabra de sabiduría y mesianismo que trasciende los deseos y poderes de su Madre. Por eso necesita distanciarse de ella, al menos en un primer momento:

«¿Qué hay entre yo y tú, mujer?
¡Aún no ha llegado mi Hora!» (Jn 2,4).

El texto es difícil de traducir y todas las versiones que ofrezcamos de su primera parte resultan aproximadas: *¡Qué nos importa a ti y a mí! ¿Qué tenemos en común nosotros?...* Lo cierto es que *Jesús se distancia de su madre* a quien llama, de forma significativa, *mujer.*

—*Se distancia de ella* para marcar su propia verdad, su autonomía mesiánica: ¡el Hijo de Dios no depende de una madre de la tierra! Él tiene su propio tiempo y verdad, como aparece en el texto convergente de la sirofenicia (Mc 7,27; cf también Mc 3,31-35). En un determinado nivel, la madre pertenece aún al pueblo israelita y Jesús tiene que romper con ella y superarla para ser auténtico mesías.
—*Al mismo tiempo la llama ¡Mujer!* en palabra que, aludiendo al principio de la creación (Gén 1-3), ilumina y encuadra el sentido de la escena. La madre de Jesús es la verdadera Mujer-Eva de este día séptimo de la creación definitiva; por eso, ella no puede apoderarse de la voluntad de Dios, ni encauzar la vida de su Hijo.

Sea como fuere, la alusión queda velada y debe interpretarse (recrearse) desde el fondo de todo lo que sigue. Estamos, sin duda alguna, en *un momento de suspense.* El lector normal no habría esperado esta respuesta de Jesús; es más, la encuentra escandalosa. Pues bien, sólo penetrando en ese escándalo se entiende lo que sigue.

2. Haced lo que él os diga (Jn 2,5)

Hemos situado ya nuestro pasaje a la luz de Mc 7,24-30 donde Jesús y la madre pagana dialogan y aprenden (van cambiando) uno del otro, en diálogo también escandaloso: Jesús rechaza primero a la mujer, para escuchar y realizar después, en un nivel más alto, lo que ella le pedía. En Caná hallamos algo semejante: Jesús y su madre se escuchan, como dialogantes vivos, que dicen, rechazan y vuelven a escucharse en proceso riquísimo en que deben destacarse estos motivos:

—*Parece que Jesús rechaza aquello que su madre le ha pedido,* marcando su propia independencia mesiánica, distanciándose de ella con palabras que parecen llenas de dureza: *¿Qué tenemos que ver nosotros?* (2,4).
—*La madre a quien Jesús llama ¡mujer!* acepta su autonomía y cambia de actitud. Ya no pide nada, no argumenta ni polemiza. Ella se pone al lado de los servidores, diáconos de bodas, y como primera de todos los ministros de la nueva Iglesia dice: «¡Haced lo que él os diga!», confiando así en la obra de su hijo (2,5).
—*Finalmente, Jesús, que parecía haberse distanciado de su madre,* cumple luego, en forma diferente, por su propia voluntad, más que lo que ella le pedía: *¡ofrece vino abundante y muy bueno a los invitados de las bodas!* De esa forma realiza y desborda el deseo más profundo de María (2,6-10).

De manera paradójica, desde el mutuo movimiento de gestos y palabras, debe interpretarse ya la escena. Hay aquí una especie de sometimiento y de más honda apertura mariana. Precisamente allí donde pudiera parecer que la madre quiere dominar al Hijo *(¡no tienen vino!)* ella viene a presentarse como servidora de ese Hijo, pidiendo a los humanos que realicen su mandato. Y precisamente allí donde parece que el Hijo se separa de la madre viene a estar más cerca de ella, cumpliendo su deseo (ofrece el vino de las bodas).

La palabra de María *(¡haced lo que él os diga!)* nos conduce al centro de la más honda *teología de la alianza,* allí donde los antiguos judíos se comprometían a cumplir la voluntad de Dios *(¡haremos todo lo que manda el Señor!:* Éx 24,3). Ha culminado ya la historia antigua, ha llegado el tiempo de la alianza nueva y última del vino (cf Lc 22,20; 1Cor 11,25) de Jesús, vino y banquete de bodas donde viene a culminar la historia y se vinculan para siempre Dios y el hombre. Pues bien, como ministro (diácono entre diáconos) o iniciador de esa alianza hallamos a María, la Madre mesiánica, ocupando el lugar que tenía antes Moisés.

María ha debido renunciar a la palabra directa, que podría sonar a imposición *(¡no tienen vino!),* para mostrar su voluntad de una manera suplicante y más profunda. Había

empezado educando a Jesús (es su Madre); pero ahora debe hacerse *educadora de los servidores de las bodas,* pedagoga de los hombres, en la fiesta de la nueva alianza:

—*Renuncia a mandar sobre Jesús* después de haberle engendrado (siendo como es su Madre). Renuncia a imponerse y dirigirle, como si Jesús no supiera lo que debe hacer, como si ignorara que a los hombres falta el vino.
—*No manda porque confía en él:* escucha gustosa su respuesta *(¿qué hay entre nosotros?)* y en amor total acepta lo que él haga. Ha llegado *la hora de Jesús,* ella queda atrás, está tranquila.
—*Por eso se vuelve servidora de la obra de su hijo,* pidiendo a los ministros de las bodas que cumplan lo que él diga. Así viene a presentarse como el personaje primero y más valioso de aquellos que preparan las bodas mesiánicas del Cristo sobre el mundo.

Ella no es *la Eva mala* que, según la interpretación muy extendida (aunque quizá poco fiable de Gén 2-3) ha tentado a Jesús (Adán), separándolo de Dios. Ella es la mujer honrada y buena que sabe educar a los humanos (varones y mujeres) para el descubrimiento mesiánico del Cristo. Es así *mujer de bodas,* la única que sabe verdaderamente lo que pasa (lo que falta) sobre el mundo de manera que puede preparar y prepara a los humanos (varones y mujeres) para el vino de las bodas finales.

No teme al Cristo, ni tiene miedo al vino (plenitud de la humanidad, fiesta de bodas). Sabe hablar y habla con los servidores de la historia; sabe organizar y organiza la tarea de los servidores, diciéndoles que pongan lo que tienen (lo que saben) para que Jesús realice su tarea mesiánica. No es mujer silenciosa que calla en la asamblea sino todo lo contrario: es la que tiene más voz y palabra en el banquete, preparando de esa forma a los judíos (los que sólo tienen agua de purificaciones) para el vino de la boda universal del Cristo. El texto nos conduce de esa forma al lugar de Lc 2,34-35, pero Lucas resaltaba el rasgo doloroso (espada de la división israelita), Juan en cambio acentúa la trasformación gozosa (el agua convertida en vino).

Había seis ánforas de piedra, colocadas para las purificaciones de los judíos (2,6). Eran necesarias y debían encontrarse llenas de agua, para que los fieles de la ley se purifiquen conforme al ritual de lavatorios y abluciones. Pues bien, el tiempo de *esas ánforas* (¡son seis! ¡el judaísmo entero!) ha terminado cuando llega el *día séptimo* del Cristo de las bodas.

Los judíos continúan manteniendo el agua, el rito de purificación en que se hallaba inmerso el mismo Juan Bautista (cf Jn 1,26). *La madre de Jesús* había descubierto ya que es necesario el vino, superando de esa forma la clausura legal (nacional) del antiguo judaísmo que se encuentra reflejado por el agua. Finalmente, cumpliendo la palabra de Jesús (que anuncia y anticipa el misterio de su Pascua), *los ministros de las bodas* ofrecen a los comensales el vino bueno de la vida convertida en fiesta.

En este comienzo eclesial, en el primero de los signos de Jesús, está su Madre, como iniciadora paradójica y sublime de su obra. Ella es *la mujer auténtica* que sabe aquello que los otros desconocen. Ella es *la primera servidora* de la Iglesia mesiánica que dice a los restantes servidores de las bodas: *¡haced lo que él os diga!*

Acabamos de indicar que ella aparece como *mediadora de la alianza:* pide a los hombres que cumplan lo que Cristo les enseña. Pero dando un paso más podemos afirmar que ella se pone de algún modo en el lugar del mismo Dios (del Padre de la transfiguración) cuando decía desde el fondo de la nube a los creyentes: *¡este es mi Hijo querido, escuchadle!* (Mc 9,7 par). La que ahora pide a los humanos (especialmente judíos) que acojan a Jesús es ya su Madre. No lo hace por orgullo o vanidad, pues como vimos ya en Lc 2,34-35 y veremos en Jn 19,25-27, ella es *madre sufriente* que conoce el carácter doloroso del servicio de Jesús.

3. Aplicación. De Caná a la Pascua

Parece un texto aislado y, sin embargo, tan pronto como vamos entrando en su mensaje, descubrimos que reúne todo el Evangelio. Aquí sólo trazamos dos líneas de comparación: una con el signo inmediatamente posterior (purificación del templo: Jn 2,13-22) y otra con la escena de la muerte de Jesús (Jn 19,25-27). Desde ese fondo retornamos al *¡no tienen vino!* y al *¡haced lo que él os diga!,* para resaltar en forma conclusiva el carácter festivo del relato.

a) *Caná de Galilea y purificación del templo.* La escena estrictamente dicha de Caná (2,1-11) termina con un breve comentario sobre el sentido del signo (2,11) y una indicación sobre la estancia «eclesial» de Jesús en Cafarnaún (con madre, hermanos y discípulos: 2,12). Luego, sin ninguna preparación, se dice que era *Pascua de los judíos* y que Jesús subió a Jerusalén, para expulsar del templo a los compradores y vendedores, en escena de dura polémica y fuerte simbolismo, referido a su muerte y resurrección (2,13-22). Las dos narraciones forman un doblete: dicen lo mismo en perspectivas diferentes; ambas se completan, ofreciendo una preciosa introducción al ministerio de Jesús:

—*Las bodas* lo presentan en perspectiva positiva: cumpliendo (y superando) el deseo de su madre, Jesús nos traslada del agua de los ritos judíos al vino del Reino.
—*La purificación* lo presenta en vertiente negativa: para que el vino del reino se extienda hacia todos debe terminar el viejo templo de los sacrificios, aunque implique oposición de los judíos.

Esto significa que, indirectamente, la petición de la Madre *(¡no tienen vino!)* acaba enfrentando a Jesús con aquellos que defienden el agua del templo antiguo con sus ritos de purificación. Es como si la madre dijera a Jesús: ¡has de morir para que las bodas de este mundo tengan vino! ¡has de hacer que acabe el templo!

De esa forma trazamos una línea que conduce del vino de bodas de Caná a la condena del Calvario donde Jesús

dará su sangre como alimento del Reino (cf 19,34, comparado con 6,52-59). De manera lógica, hallaremos a la madre de Jesús bajo la cruz de su Hijo, culminando el camino de Caná y recibiendo el nuevo encargo materno (19,25-27). Al decirle a Jesús *¡no tienen vino!,* ella misma ha colocado a Jesús en el camino que lleva al Calvario.

b) *¡No tienen vino!* (2,3). Esta es una de las expresiones más evocadoras del NT y del conjunto de la Biblia. La Madre se lo dice en primer lugar al Hijo, pero luego la podemos y debemos aplicar a nuestra historia. Son palabras que escuchan los cristianos, devotos de María, sobre todo los que están comprometidos en la gran tarea de *liberación.* Precisamente allí donde podemos sentirnos satisfechos, allí donde pensamos que las cosas se encuentran ya resueltas, todo en orden, se eleva con más fuerza la voz de la madre de Jesús diciendo:

¡No tienen libertad, están cautivos! ¡No tienen salud, están enfermos!
¡No tienen pan, están hambrientos! ¡No tienen familia, están abandonados!
¡No tienen paz, se encuentran deprimidos, enfrentados!

Nosotros no podemos: *¿qué nos importa a ti y a mí? ¡no es nuestra hora!* Sabemos que en Jesús y por Jesús ha llegado *la hora de la Madre* que nos muestra las necesidades de sus hijos, los humanos sufrientes. Sobre un mundo donde falta el vino de las bodas de la libertad/amor/justicia, sobre un mundo que sufre la opresión y el fuerte hueco de la vida, la voz de la madre de Jesús resuena como un recordatorio activo de las necesidades de los hombres, es principio de fuerte compromiso.

c) *¡Haced lo que él os diga! (2,5).* Esta es la hora de la fidelidad cristiana de la madre de Jesús. Se ha dicho a veces que ella nos separa del auténtico evangelio, que nos lleva a una región de devociones intimistas y evasiones, desligándonos del Cristo (acusación de algunos protestantes). Pues bien, en contra de eso, los católicos sabemos que la

Madre nos conduce al Hijo, recordándonos con fuerza que debemos hacer lo que él nos diga, igual que ella lo hizo.

Es la hora de la Madre a quien el mismo Jesús llama Mujer (2,4). Es *la hora de la mujer cristiana* que puede y debe conducirnos al lugar del verdadero Cristo, para cumplir de una manera intensa su evangelio. Sólo allí donde se unen estas dos expresiones *(¡no tienen vino! y ¡haced lo que él os diga!)* encuentra su sentido la figura de María. Tenemos que descubrir con necesidad el mundo (plano de análisis liberador) e iniciar con Jesús un camino de compromiso liberador, haciendo lo que él dice en su evangelio.

Ese es *evangelio de bodas* y por eso en el fondo de todo sigue estando la alegría de un varón y una mujer que se vinculan en amor y quieren que ese amor se expanda y llegue a todos hecho vino de fiesta y plenitud gozosa. El *judaísmo* era religión de purificaciones y ayunos (cf Mc 2,18 par); por eso necesitaba agua de abluciones. Pues bien, en contra de eso, *el evangelio* empieza siendo (unir Jn 2,1-12 con Mc 2,18-22) experiencia mesiánica de fiesta. En medio de ella, como animadora y guía, como hermana y amiga, encontramos a la madre de Jesús. No la busquemos en la muerte, encontrémosla en la vida. Sólo así, cuando gocemos con ella del vino de Jesús, podremos dedicar nuestro trabajo y alegría al servicio de los pobres (los que no tienen vino).

6

Muerte de Dios. Madre de la Iglesia (Jn 19,25-27)

La madre de Jesús es para Juan signo de amor que se ratifica y expande por la muerte. Ella ha iniciado el despliegue de la vida pública del Cristo (Jn 2,1-12); ella lo cierra en el Calvario, en actitud al mismo tiempo *activa* (ha de hacerse madre del discípulo querido) y *receptiva* (acoge la palabra del Cristo moribundo y deja que el discípulo la quiera).

En el momento supremo de la muerte del Hijo está presente su Madre, ratificando su fidelidad, acompañándole en el trance de la entrega de la vida. Ella lo ha iniciado en el mundo; ella lo pone de nuevo en manos de Dios Padre.

Este pasaje (Jn 19,25-27), enigmático y terso, claro y abismal al mismo tiempo, ha encendido por siglos la reflexión mariana de la Iglesia y la experiencia creyente (gloriosa y dolorida) de sus fieles. También nosotros debemos estudiarlo, en el lugar donde la apertura al Dios de la Pascua se convierte en principio de compromiso liberador dentro de la historia.

1. Estaba junto a la cruz de Jesús su Madre... (Jn 19,25)

Esta simple anotación nos introduce en la intrincada corriente de vida, fracaso y permanencia de los fieles de Jesús en el momento cumbre de su historia. Juan ha supuesto y afirmado que *la madre* ha sido fiel desde el principio: sin ninguna vacilación ha recibido la palabra de Jesús y se ha puesto a su servicio, para decir a los diáconos de bodas lo que deben hacer en este mundo (Jn 2,4-5). Luego ha seguido a Jesús hasta Cafarnaún donde la vemos en el grupo de sus seguidores (2,12) para no encontrarla más hasta el Calvario.

Es evidente que ha cumplido su tarea: ha sido discípula de Jesús, maestra y educadora de sus discípulos.

Los *hermanos* o parientes de Jesús han hecho, en cambio, un camino de rechazo. Han comenzado bajando con él (con su madre y discípulos) a Cafarnaún, tras el signo de Caná, como esperando la irrupción externa del reino de Dios (2,12). Pero después no le han seguido cuando han visto que *la fiesta de Jesús* no era su fiesta, que el mensaje que ofrecía era distinto a sus deseos e intereses: no han creído en él, han querido utilizarlo (7,1-8). Es evidente que no pueden hallarse en el Calvario.

En aquel primer grupo de Jesús (con la madre y parientes) se hallaban tras el signo de las bodas *sus discípulos* (2,12) que han empezado creyendo (2,11) y han hecho después un camino especial de seguimiento, lleno de luces y sombras, de rupturas y renacimientos. Entre ellos se encuentran *los Doce,* encabezados por Simón Pedro, que acompañan a Jesús a pesar de no entenderlo del todo, porque «¿a dónde iremos, Señor? ¡tú tienes palabras de vida eterna!» (6,68). Pues bien, a pesar de esa protesta de fidelidad, el grueso de discípulos (los Doce y Pedro) no han seguido a Jesús hasta el Calvario. Ciertamente reaparecen, son recuperados tras la Pascua (Jn 20-21) e inician la misión universal del resucitado, pero hay algo que no pueden ofrecer: les falta la experiencia gloriosa de la muerte de Jesús. No pertenecen, por lo tanto, al corazón del evangelio.

En ese corazón se encuentran sólo aquellos que el texto ha colocado ante la cruz: la *madre,* dos *mujeres* (María de Cleofás y María Magdalena) y el *discípulo querido* (compendio y verdad de los creyentes que en Jesús reciben el sentido del amor). Son significativos y constantes los cambios. La única persona que hace todo el camino, encontrándose al principio y fin de la andadura epifánica del Cristo, es *su madre.* De los discípulos, que cita en general 2,12, sólo permanece en 19,25-27 uno a quien llaman *el querido* porque ha hecho la experiencia fuerte del amor mesiánico; los restantes faltan, y faltan también los *hermanos* que han intentado manipular al pariente nazareno.

En el camino de 2,12 a 19,25-27 (de Caná al Calvario)

se explicita y decanta el verdadero grupo de creyentes. Sólo ahora sabemos quiénes siguen de verdad al Cristo, es decir, aquellos que le han comprendido y siguen el camino de su vida. La ausencia más significativa, por lo que supone en la Iglesia y por el papel que juega en Jn, es la de *Pedro* con los Doce.

Ciertamente, *Pedro* guiará la barca de Jesús y tendrá que apacentar su rebaño (Jn 21). De esa forma asumirá la experiencia del camino y pascua del Señor, pero le falta algo esencial: nunca será testigo del misterio de la muerte del mesías de Dios. Esa función la cumple sólo el discípulo amado con la madre y las mujeres.

Estamos en la línea de *la tradición de Marcos* que ha visto junto a la cruz de Jesús sólo a mujeres (Mc 15,40), conforme a una memoria que resulta clara, indudable, en un plano de historia. Los seguidores varones le han dejado; los apóstoles le han traicionado o le han negado. Pero al fin de su camino le han venido a despedir unas mujeres: ellas son los únicos testigos fieles de su muerte y sepultura, son comienzo y garantía de la vida de la Iglesia (cf Mc 15,40-16,8 y 16,9-20).

Entre esas mujeres hay una que destaca: *María Magdalena.* Ella aparece como discípula perfecta, fundadora de la Iglesia (cf Mc 16,9-10). Juan ha recogido y expandido su figura, dándole un alcance e importancia primordial de misionera en el texto de la primitiva y más intensa experiencia de la pascua (Jn 20,1-18).

—*María Magdalena* se encontraba con Jesús junto a su cruz, conforme a Jn 19,25, que asume aquí la misma tradición de Mc 15,40. Pero ella cumple sólo una tarea pasiva: se limita a *estar* (confesar su fe en Jesús, acompañarle en el dolor) con María de Cleofás. No se dice que haga nada; su función y su importancia dentro de la Iglesia se vincula a la experiencia de la pascua.

—*La madre de Jesús* no necesita recibir una experiencia posterior de pascua para llegar así a la meta de la fe cristiana. Ella cree ya al principio (desde 2,1-12) y completa ante la cruz su obra al servicio de la Iglesia. Por eso la encontramos aquí, con las mujeres (María de Cleofás y Magdalena) y el discípulo que-

rido, que culmina con ella su camino de fe (19,25-27), aunque tendrá todavía una tarea pendiente que cumplir al servicio de la Iglesia, junto a Pedro (cf Jn 21).

Históricamente es segura la presencia de mujeres ante la cruz, conforme a Mc 15-16. La *madre* de Jesús y su *discípulo* querido (casi hermano, casi hijo) han estado allí, pero quizá de una manera simbólica, profunda. Más que un hecho externo, que podría acabar en pura anécdota, Juan ha revelado aquí un misterio: la presencia de la Madre y el Discípulo ante el Cristo del Calvario forma parte del principio de la Iglesia. De ellos trataremos; del sentido y permanencia de la Iglesia que ellos forman debemos ocuparnos.

—*La madre viene del principio* (de 2,1-12): ella ha asumido como propia la tarea de Jesús allí donde faltaba el vino, para lograr que los ministros de las bodas escuchen y obedezcan al mesías. Evidentemente, el mismo servicio mesiánico le lleva hasta la cruz; está allí, al lado de Jesús como primera iniciadora de sus bodas.

—*El camino del discípulo querido es más reciente.* No sabemos cuándo ni cómo se ha comprometido con Jesús; ignoramos su nombre (aunque algunos se empeñan en identificarlo con Juan el Zebedeo). Lo cierto es que ha estado recostándose en el pecho de Jesús en el momento de la despedida, en la gran Cena (13,23), y posiblemente le ha seguido hasta la casa de juicio del sumo sacerdote (cf 18,15). Ahora está aquí. Quizá no forma parte de los Doce; pero el amor a Jesús (el saberse amado por él) le ha dado autoridad y valor para seguirle hasta el Calvario, donde le encontraremos al lado de la madre y las mujeres. Más tarde, investido y recreado por el sumo ministerio del amor, él correrá con Pedro, como testigo tempranero, hasta la tumba vacía (20,1-10). Pero él no necesita tocar a Jesús resucitado como Magdalena (20,11-18), ni mirarle y descubrirle vivo como el resto de los discípulos y Tomás (20,19-29): le bastará mirar el hueco de la tumba para descubrir la vida del Señor (cf 20,8). Este es el discípulo que puede enseñar a Pedro, patrón de la barca misionera, mostrándole al Cristo en la mañana de la pesca milagrosa (21,1-14). Este es el que debe acompañar por siempre al frágil pastor de la Iglesia, para que Pedro no olvide que su tarea es servicio en amor y nunca imposición sobre los otros (cf 21,15-23). Este es en fin el discí-

pulo que puede dar y ha dado testimonio de *todas estas cosas,* es decir, del Evangelio entero de la Iglesia (21,24). Lógicamente, él tenía que hallarse despierto, cercano, en el momento del testimonio supremo de Jesús, vinculándose a su madre, en el Calvario.

Así se van trenzando los hilos de la trama. Lo que en un primer momento podía parecer casualidad se muestra *admirable providencia* teológica y narrativa. Es providencia de Dios que va guiando los caminos de tal forma que en el mismo centro de la historia, ante la cruz, hace que se crucen y encuentren para siempre la madre y el discípulo, para dar así sentido (salvación) a todo el conjunto de esa historia. Es providencia narrativa de Juan que va trenzando los hilos del relato de tal forma que emerja aquí lo inesperado: el momento en que se juntan y fecundan lo antiguo (madre) con lo nuevo (discípulo), naciendo así la Iglesia.

¿Qué hacen ellos en Jn 19,25-27? Evidentemente pueden darse varias y muy ricas respuestas: están ambos porque *quieren a Jesús* y no le pueden dejar solo en el momento de su trance; están porque *creen en él* y se atreven a rendir el testimonio de su fe cuando parece que toda fe se eclipsa. Es claro que *esperan en Jesús* allí donde se vuelve más difícil la esperanza. La misma fe y amor al Cristo les vincula; por eso se encuentran de antemano unidos en un mismo misterio, a diferencia de aquello que sucede a las mujeres (al menos a María Magdalena; cf 20,11-18) que aún no creen plenamente y de los otros discípulos que no están ni siquiera presentes.

La tradición cristiana ha visto en su actitud una especie de *corredención:* la madre y el discípulo estarían animando, acompañando y, en algún sentido, completando la acción del Cristo en el momento y gesto de su entrega; ellos serían el signo y compendio de una humanidad que ha recibido ya a Jesús y puede ayudarle con su gesto de amor (compasión y ofrenda) en el momento supremo del Calvario.

Esta perspectiva resulta en algún sentido cierta y verdadera. Todos nosotros hemos contribuido a matar a Jesús, pero Jesús tampoco ha muerto plenamente solo. Contaba con unas mujeres que estaban allí, quizá sin saber del todo lo que

hacían. Tenía en comunión total (viviendo por dentro su misterio) a la madre y al discípulo. Ellos son con él *protagonistas de la historia.*

Como marionetas de una trama de violencia van y vienen los restantes personajes: apóstoles y sacerdotes, soldados y Pilato...; todos se mantienen girando dentro de una historia que no logran conocer, dentro de las ruedas de un egoísmo y miedo, de una violencia y maldad que les desborda. Sólo ellos, la madre y el discípulo, saben con el Cristo lo que hacen, dónde están y por qué sucede todo.

Por eso, Dios no les deja a oscuras: precisamente aquí les ofrece su última y más honda palabra de Pascua (nuevo nacimiento), allí donde pudiera decirse que no había más que muerte (en el lugar de la Calavera de la historia; cf 19,17). Saben lo que hacen y deben hacer: Jesús se lo dice, de forma que su misma vida sufriente y vinculada (ambos se unen ya por siempre) es signo y mañana de Pascua en medio de la noche de la pasión más dolorosa de la tierra.

En este momento, ellos dos, iluminados por Jesús y acompañados por algunas mujeres que evocan la promesa de la fe (fe no cumplida todavía), son compendio de la humanidad entera. En ellos se compendia el Antiguo y el Nuevo Testamento, la vida de Israel y la de la Iglesia.

Por eso se puede afirmar que ante la cruz, fundados en Jesús, Señor que reina por su muerte, ellos son principio y prenda, garantía y sentido de la nueva creación. Por eso, en contra de lo que a veces suele hacerse (dejar a un lado al discípulo y tomar como pareja fundante, nuevo Adán/Eva, a Cristo y a María), pienso que el texto nos invita a vincular a *la madre y al discípulo;* son ellos los que potenciados, recreados por Jesús, constituyen el principio de la nueva humanidad.

Pero con esto desbordamos el plano del análisis preparatorio, de manera que debemos venir a las palabras de revelación y nuevo nacimiento que forman el centro de la gran *epifanía de la cruz* (19,25-27). No hay ni una advertencia sobre el dolor de unos u otros, ningún comentario psicologizante, destinado a saciar la curiosidad de los lectores. Todo lo que se dice aquí es la más intensa *teofanía*

(manifestación de Dios en Cristo), siendo a la vez *antropogénesis* (surgimiento final, recreación del ser humano).

Retomemos lo dicho antes (al tratar de Jn 2,1-12) sobre la unión del día 3° y el 7° (pascua y creación final). Ahora se cumple la *hora* del Cristo, anticipada de algún modo en Jn 2,4ss: es el momento de las bodas verdaderas, vino y sangre de la nueva alianza donde viene a culminar el agua antigua (cf 19,34). Jesús cumple su tarea de tal forma que, saciando su sed de reino (cf 19,28-29), puede ya afirmar *todo está hecho,* se ha cumplido al fin (cf 19,30), para entregar de esa manera su Espíritu en total amor a Dios y hacia los hombres.

2. ¡Mujer! ¡Ahí tienes a tu hijo!... (19,26)

Estaban también otras mujeres, pero Jesús sólo mira a la madre y al discípulo al que quiere: los descubre juntos, han hecho bien sus caminos, están allí donde tenían que estar. Por eso, no les tiene que decir o «mandar» algo distinto: simplemente ratifica lo que han comenzado a saber y a cumplir, al vincularse ante la cruz del amigo (hijo) muerto.

El hueco de Jesús les vincula. Antes podían hallarse separados, cada uno por su lado, aunque siguiendo al mismo Cristo. Ahora que él se va los dos se juntan: la ausencia poderosa de Jesús, que ambos padecen de forma convergente, les empieza a reunir de tal manera que ellos deben arrojarse uno en los brazos del otro.

Hay una muerte que produce soledad, que encierra al pobre superviviente en el desgarro de su mutismo, su impotencia y abandono. Pues bien, por un milagro que suele darse a veces en la historia pero que aquí se ha producido en forma desbordante, *la muerte del amigo común* sella la unión de aquellos que podían encontrarse antes perdidos, enfrentados, separados.

No sabemos, ni hace falta que sepamos, el tipo de amor que vinculaba previamente a la madre y al discípulo querido. Quizá se amaban, pero no habían tenido ocasión para decirlo el uno al otro. Pero ahora que están al borde del de-

rrumbamiento (a ambos se les muere lo más grande, quizá lo único que tienen) pueden ya mirarse y, en vez de morir juntos o enfrentarse por la posesión y control de la memoria del difunto, se dan la mano y salen como creadores de nueva humanidad, para enriquecer con el sentido y vida de Jesús al mundo.

Este es *el testamento de Jesús,* que ratifica y sella una historia que había comenzado mucho antes. Le han dejado los demás; parecen llorar las mujeres; pero sólo estos dos bastan y se unen para recrear desde la cruz el universo. Les vincula el mismo Jesús en ceremonia muy sencilla, en una especie de bodas materno/filiales de nueva humanidad. Como Gran Creador, liturgo y testigo, él les habla desde la cruz. Como nuevos contrayentes, retomando un camino anterior y asumiendo con su gesto toda la historia de los hombres, escuchan y obran ellos:

> «Jesús... dijo a la Madre:
> ¡Mujer! Mira (ahí tienes) a tu hijo» (19,26).

Ella había dicho a los *servidores* de la boda: *¡haced lo que él os diga!* (2,5). Pues bien, culminando su camino, Jesús ya no tiene servidores o criados (cf 15,15); por eso dice a su Madre: *¡ese es tu hijo!* Jesús sigue estando en aquellos que ama y se aman. Por eso le dice a su madre: *¡no llores por mí, en él me tienes!* De ahora en adelante, ella no será servidora de servidores sino *madre de todos los que aman a Jesús,* de todos los que en él son redimidos, son amados (especialmente los hambrientos-exilados-enfermos-cautivos de Mt 25,31-46, que son los verdaderos hermanos de Cristo en el mundo).

> «Después dijo al Discípulo: *¡Mira a tu Madre!*
> Y desde aquella hora la recibió el Discípulo en su casa» (19,27).

En esta frase se completa la anterior. María no es Madre de un niño pequeño al que puede traerse y llevarse a placer, sin pedirle permiso. Ella es madre de un hijo ya grande, un creyente que ha hecho el camino total del mesianismo. Por eso se añade que es él quien la lleva a su casa.

Ella ha dicho ya lo que tenía que decir (en 2,1-12) y si-

gue repitiendo a los discípulos con voz del Padre Dios: *¡haced lo que él os diga!* Sabe seguir a Jesús, hacer lo que él enseña. Por eso, el narrador no tiene que afirmarlo más, pues el hacerlo pudiera parecer ofensa contra aquella que (siguiendo a Lc 1,35) su vida sólo ha dicho *fiat:* hágase lo que Dios pide.

Del *discípulo* se añade, sin embargo, que *la recibió en su casa* (o la tomó como tesoro grande, entre sus bienes, que también puede traducirse el texto de esa forma). Anotemos bien la escena: no es la madre la que acoge y cuida al hijo como se pudiera suponer (como debiera afirmarse si el pasaje fuera una versión de la parábola del hijo pródigo de Lc 15); es el discípulo amado el que aparece como dueño de una casa, recibiendo en ella a la madre de Jesús, para cuidarla en su vejez y recibir así el tesoro de su ejemplo y su enseñanza. En esa indicación (el discípulo acoge a la madre) se pueden escuchar varios motivos que ahora quiero presentar en un esquema, para destacar después los más significativos:

—*Hay al fondo un dato histórico.* María, la madre de Jesús, ha formado parte de la Iglesia (como sabe también He 1,13-14). Más aún, ella aparece vinculada a *la comunidad del discípulo amado,* es decir, de aquellos que elaboran y encarnan el evangelio de Juan.

—*Es una historia polémica.* Posiblemente algunos seguidores de Jesús (en especial aquellos parientes que en Jn 7,1-9 aparecían como incrédulos) han querido capitalizar la memoria de la madre. Pues bien, nuestro pasaje zanja esa cuestión: la madre pertenece al discípulo querido, es decir, a la Iglesia que se centra en el amor.

—*La madre es de todos.* porque la comunidad del discípulo querido, en la visión final de Jn, no quiere presentarse como grupo cerrado sino como esencia o denominador común de todos los auténticos creyentes, llamados a vivir en libertad y amor el camino de Jesús (incluido el mismo Pedro, como supone Jn 21). Allí se guarda y asegura la memoria de la Madre para todos los creyentes.

—*La unión de Madre y Discípulo querido es signo de la unión de judíos y cristianos.* Como hemos visto en 2,1-12, *la madre* pertenece a las Bodas de Israel (agua de purificaciones) que

deben trasformarse en vino universal de gracia. En el paso de lo antiguo hacia lo nuevo, recorriendo el camino que conduce de Caná al Calvario, sigue enseñándonos ella: *¡haced lo que él os diga!* Por el contrario, *el discípulo amado* es la nueva Iglesia universal que ha superado la ley del judaísmo: que esa Iglesia asuma en su casa a la madre Israel, que la siga queriendo como a madre de Jesús, este es un momento muy valioso del signo del Calvario.

—*¡Hijo y Madre!* Hay en Jn y en el NT otras figuras vinculadas: el amor de *Hijo y Padre* que define a Jesús en su apertura a Dios; la llamada al *amor mutuo de hermanos* que atraviesa y da sentido a todo el evangelio; la imagen de *las bodas,* subyacente en Jn 2,1-12... Pero nuestro texto ha destacado la unión de *Madre e hijo.*

Significativamente (como en Jn 2,4), dirigiéndose a ella, Jesús no le llama madre sino *Mujer,* reasumiendo el simbolismo de Eva y situando el tema en el trasfondo de la creación y promesa de Gén 1-3, como indicaremos al final de este libro (ocupándonos de Ap 12). La llama *mujer,* pero la convierte en *madre,* al decirle: *¡ahí tienes a tu hijo!* (entendido ya como conjunto de la humanidad). Así lo ratifica, al añadir a su discípulo/amigo: *¡ahí tienes a tu Madre!* Es evidente que, conforme a todo lo que estamos diciendo, madre y discípulo comparten el mismo amor de Jesús que les vincula y les hace fecundos.

Siguiendo en la línea anterior, pudiéramos decir que *Jesús ha interpretado a su Madre como signo y cumplimiento de la Mujer originaria.* Esta es la *Mujer-María* que en Jesús y por Jesús recibe nuevos hijos (todos los cristianos); es *la Mujer-Israel* que alumbra al Cristo y de esa forma engendra para la vida mesiánica a todos los creyentes del amor cristiano; es la *Mujer-Eva,* madre universal, que llega en Cristo a la plenitud de su maternidad.

No es fácil inclinarse por un solo sentido y dejar a un lado los restantes. Hay al fondo de Juan una rica *polisemia*: una abundancia de matices que se implican y completan. Ratificada y bendecida por Jesús desde el Calvario, la pareja que forman *su madre* y *el discípulo querido* viene a presentarse como principio y compendio de nueva humanidad.

No hace falta que después venga una Pascua: *¡esto es la Pascua!,* esta es la meta y nacimiento de lo humano, como saben bien los comentarios: en la misma cruz culmina Cristo su camino e instituye el reino (cf 12,32).

Precisamente ahora, cuando está el Cristo elevado, comienza a atraerlos a todos hacia sí: esta es su glorificación, es la hora del surgimiento eclesial, desde la fuerza del Espíritu (cf 19,34, unido a 7,39 etc). En esta pareja que forman *la madre y el discípulo* se incluye y recrea el conjunto de lo humano. En el fondo de ese simbolismo sigue encontrándose ella, la madre histórica de Jesús: sólo se puede hablar así y se puede elevar el edificio de la nueva humanidad sobre el cimiento de la madre de Jesús si su recuerdo histórico pervive fuerte, luminoso.

La memoria de María, madre concreta de Jesús, persona de la historia, se ha mantenido viva y gozosa en el corazón de la Iglesia: a ella han apelado los seguidores de Jesús, de su vida y recuerdo se han alimentado. Sólo por eso, pasados los años, se han escrito estos pasajes sobre ella (Jn 2,1-12; Jn 19,25-27), no para mentir y confundirla (o convertirla en una especie de mito o semidiosa) sino para expresar con más verdad el sentido de su relación con Cristo.

Ella *no ha querido separarse,* no ha buscado una verdad distinta, sino que ha conducido a los humanos hacia el Cristo: *¡haced lo que él os diga!* Frente a todos los riesgos de mitologización mariana se eleva fuerte y digna, actual y luminosa, esta palabra. Por contener esta sentencia, Juan es fuente y centro de la Mariología.

—*María no se ha separado de la cruz,* no nos conduce a mundos resguardados de intimismo, de piedad sentimental vacía. Al Calvario nos congrega con el Discípulo querido, para mostrarnos allí lo que él hace *(¡cumplid lo que él está cumpliendo!).* Ratificando el camino de la cruz está María, reafirmando los pasos de la entrega de Jesús, las palabras y gestos que han venido a llevarle hasta esta muerte.

—*María se vincula y nos vincula con la Iglesia.* No se ha separado del resto de la comunidad, no ha hecho vida aparte. Por eso la encontramos *en la casa del discípulo querido,* es decir, allí donde los fieles se reúnen impulsados por el mismo

amor de Cristo. Una devoción mariana que nos desvincule de la Iglesia, para conducirnos hacia campos de pura fantasía espiritual acaba siendo infiel al evangelio.
—*María nos vincula* a *la comunidad del discípulo querido,* es decir, a la Iglesia que vive del amor ardiente a Cristo. Ciertamente, se puede trazar un paralelo entre Pedro y María, como algunas veces ha hecho la piedad e incluso la misma teología. Pero el paralelo primero, la identificación más profunda, es la que existe entre la madre de Jesús y el discípulo de la libertad amante *(si yo quiero que él permanezca hasta que yo vuelva ¿a ti qué?:* Jn 21,23).

Con ese discípulo *que vaga en libertad de amor* permanece María, visitando desde su experiencia materna y amistosa a todos los hermanos de Jesús, al conjunto de sus hijos. Ella es *madre* siendo mujer y es *mujer* siendo *la amiga,* aquella que comparte con el Discípulo amado la herencia de Jesús.

Varón y mujer, madre y discípulo, como *amigos de Jesús,* unificados por el mismo Amor crucificado forman el pasado y el presente, la actualidad y el futuro de la Iglesia. Este es un signo muy hermoso de la comunidad cristiana como Iglesia donde en un momento posterior vendrá a inscribirse el mismo Pedro con su tarea de pastor. Esta es la Iglesia donde, con la madre y el amigo, tenemos cabida y podemos hallar espacio todos.

3. Breve aplicación

Lo más importante ya está dicho. Sólo queda insistir en algunos de los rasgos señalados, recordando siempre que la madre de Jesús es, al mismo tiempo, *mujer histórica* (que los miembros de las primera Iglesia recuerdan con agradecimiento) y *figura o signo excelso de la fe.* Sólo ella condensa y actualiza así la hondura de la nueva vida cristiana.

María es *una persona histórica hecha teofanía* o signo de manifestación de Dios. Por eso, al verla junto a la cruz de su Hijo podemos descubrir en ella a toda la humanidad sufriente que llora por la pérdida de un ser querido. Fácilmen-

te nos identificamos con ella, descubriendo así a Dios en nuestro mismo sufrimiento.

Pero, al mismo tiempo, María viene a presentarse como fuente de exigencia liberadora. No podemos unirnos a ella sin que escuchemos muy pronto la voz que nos dice: *¡ahí tienes a tu hijo!* Hijos nuestros son los que padecen aquí al lado, todos los que comparten la dura y creadora experiencia del Calvario.

Como hemos dicho ya, existe un dolor que escinde y separa, que aísla y embrutece, haciéndonos incapaces de sentir las necesidades de los otros. Pues bien, en contra de eso, el signo de María nos ayuda a descubrir y acompañar a los dolientes. Seres que se hermanan por la cruz (desde el Cristo que muere por ellos): eso empiezan siendo los cristianos.

En la madre y el discípulo venimos a sentirnos todos incluidos: *¡ese es tu Hijo! ¡esa es tu Madre!* Tales son las palabras que compendian y ofrecen sentido a nuestra historia. Solemos caminar indiferentes, como si la vida de los otros no nos importara, cada uno encerrado en su propio sufrimiento, de un modo egoísta. Así andaban, así se sentían otros muchos aquella tarde oscura y fuerte del Calvario. Pero precisamente allí, la Madre y el Discípulo escucharon desde el trono de Jesús una llamada de consuelo y exigencia.

Era y sigue siendo *palabra de consuelo.* Ni uno ni otro andaban solos, ni uno ni otro quedaron abandonados. Les vinculaba un mismo amor que podía y debía convertirse en fuente de piedad hacia los otros. Sabernos acompañados en el dolor por la presencia de la Madre o del Discípulo/hijo... esta es la primera lección del Calvario.

Era y sigue siendo *palabra de exigencia:* si el otro es mi hijo debo cuidarlo, si es mi Madre debo acogerla en mi casa... Sobre el campo del dolor, Calvario donde sólo parecía haber lugar para la muerte, viene a iluminarse desde Cristo, con la Madre y el Discípulo queridos, el camino de la solidaridad humana más intensa.

7

Pascua de Dios. Pentecostés de María (He 1,13-14)

Hemos desarrollado aspectos del *evangelio de Lucas* (anunciación, visitación...), para ocuparnos luego de Mateo y Juan (fe de José, bodas de Caná...). Volvemos nuevamente a la *obra de Lucas,* para estudiar mejor lo que supuso la madre de Jesús en la Iglesia primitiva (en Hechos).

De esta forma reasumimos, en otra perspectiva, el tema de la madre y el discípulo querido ante la cruz de Jesús (Jn 19,25-27). Tanto Juan como Lucas (autor de Hechos) desarrollan el mensaje y riqueza que María aporta en el conjunto de la Iglesia.

Juan era más teólogo. Lucas parece más historiador; desde ese fondo nos ayuda a estudiar algunos temas de la historia pascual y del comienzo de la Iglesia. Entre ellos resulta importante la presencia activa, culminadora y esperanzada, pacificadora y evocativa de María.

1. Santa María de la Pascua

Marcos daba la impresión de que la madre de Jesús pertenecía al pasado de la Iglesia, al campo de disputas familiares sobre los auténticos hermanos del mesías (Mc 3,20.31-33), al tiempo de las discusiones sobre su origen y sentido nazareno (Mc 6,1-6). No se decía si ella había hecho el camino pascual del encuentro con el resucitado en la verdadera Galilea (cf Mc 16,7).

Tampoco *Mateo* se había preocupado por recordar a la madre de Jesús en el contexto de la Pascua. Ciertamente, ella tenía una importancia grande para el conjunto de la Iglesia, como hemos podido descubrir analizando textos de Mt 1-2, pero su figura se encontraba anclada en los orígenes del Cristo; no parecía necesario vincularla con la pascua.

Juan había comenzado situando a la madre de Jesús en camino de pascua (2,1-12). Sólo ella con el discípulo querido había recorrido en plenitud el camino de la fe, ratificando su entrega más profunda en el Calvario (19,25-27). Había llegado para ella el tiempo de la plenitud cristiana: no le hacían falta apariciones.

Lucas (autor de Lc-He) ha expresado de manera diferente esa *Pascua de María,* como podemos advertir ya viendo la forma en que presenta a la madre de Jesús en el conjunto del evangelio (es decir, fuera de Lc 1-2). Por un lado ha suprimido la posible referencia despectiva de los paisanos de Nazaret, que no aluden a ella cuando tratan de menospreciar a Jesús por sus orígenes oscuros (cf Lc 4,22, comparar con Mc 6,3). Por otro lado ha omitido todos los aspectos negativos *(¡está fuera de sí, está loco!)* del pasaje en que se habla de la Madre y los hermanos enojados, recelosos (cf Lc 8,19-21, contra Mc 3,20.31-35). Finalmente, en el mismo espacio de la acusación diabólica (vinculada en Mc 3,20-35 con las pretensiones de la familia de Jesús), Lc 11,27-28 ha introducido un texto donde la bienaventuranza de la madre física de Jesús (vientre y pechos que le gestan y alimentan) queda incluida dentro de una más alta bienaventuranza de todos los que *escuchan y cumplen la palabra de Dios.* Evidentemente, quien recuerda Lc 1,45 («¡bienaventurada tú, porque has creído...!») sabe que la primera persona en quien se cumple la riqueza de la fe, que consiste en escuchar y cumplir la palabra de Dios, ha sido la madre de Jesús, María.

De esa forma, Lucas quiere presentarnos a María como auténtica creyente, la primera cristiana de la historia, pues ella ha culminado el camino que empezaba en Lc 1-2. Lógicamente, su relación con Jesús ha de llevarle al centro de la Iglesia (He 1,13-14). Fiel a las *tradiciones fundantes y kerigmáticas* de Pascua, (Lc 24) no presenta ninguna aparición del Señor resucitado a su Madre. Sólo nos habla de la experiencia de las mujeres y apóstoles (los doce), incluidos los discípulos de Emaús, uno de ellos llamado Cleofás, nombre que parece vincular esta tradición con las marías que acompañan a la madre de Jesús en el Calvario (cf Lc 24,18 y Jn 19,25).

Formando parte de la Iglesia primitiva, María no pertenece para Lucas a la historia fundante de la cruz y las apariciones pascuales. Sobre este hueco se pueden trazar muchas suposiciones, algunas de ellas bastante verosímiles. Dejemos correr la imaginación. Situémonos en el contexto del gran drama mesiánico. Es posible que las cosas hayan sucedido de esta forma:

—*La Madre ha seguido a su Hijo en la subida a Jerusalén,* en primer lugar porque es fiesta de Pascua y todos los judíos que pueden han venido a celebrarla. Según Lc 2,41 ella tenía costumbre de hacerlo. Con más razón debió subir en esta ocasión llena de esperanzas de reino y presagios de muerte para su Hijo.
—*Ella ha sufrido en el proceso, condena y muerte de su Hijo,* acompañándole de alguna forma en la Pasión y en el Calvario. Este sería el fondo histórico que Jn 19,25-27 ha recreado, conforme ha destacado el tema anterior.
—*Ha llorado por el Hijo muerto,* conforme a la costumbre funeraria universal, que se aplica de forma intensa en aquel lugar y tiempo. Los judíos hacían luto por el padre, el hijo o el pariente muerto. Una vez puestos a imaginar, podemos suponer que *los parientes* de Jesús se han vinculado en el luto con la Madre. Ellos pueden haber rechazado como falso mesías a su hermano vivo, pero es evidente que deben llorar y lloran al *hermano muerto.*
—*Ella acoge, goza y celebra la resurrección del Hijo.* En un momento determinado la *casa del luto* se convierte en *nuevo hogar pascual,* espacio de alegría y fiesta donde los antes afligidos celebran y cantan el triunfo de Jesús. Entre ellos es evidente que está su Madre.

Estos parecen ser los acontecimientos que se encuentran al fondo de nuestra escena. De la *casa del luto* (convertida luego en hogar de pascua) no tenemos referencias claras en los evangelios, a no ser en Mc 16,10 que dice que María Magdalena fue a contar el gozo de Pascua a los del «grupo de Jesús» que estaban en *tristeza y llanto:* esta es evidentemente la tristeza real y ritual de los que celebran luto por el pariente/hermano muerto. Quizá pudiera interpretarse también en esa línea la referencia a los discípulos reunidos

que parecen hacer llanto y tardan en aceptar el mensaje de Pascua en Lc 24,10-11 (y quizá en Jn 20,19).

Sea como fuere, es muy posible que las tradiciones pascuales hayan terminado por fundirse y completarse mutuamente, de manera que resulta difícil trazar una línea que las separe y distinga. El texto que estamos empezando a comentar (He 1,13-14) habla de tres grupos (apóstoles, mujeres, parientes) que se reúnen con María, la madre de Jesús, en la casa de su Pascua, en espera del Espíritu. Es evidente que esos grupos forman para Lucas la matriz y principio de la Iglesia, como la madre y el discípulo en Jn 19,25-27, como los diversos testigos pascuales en 1Cor 15,3-8.

Es muy posible que esos grupos estuvieran separados al principio, avanzando cada uno por caminos diferentes. Pero es claro que terminan por juntarse, de manera que su vinculación forma el sentido y culmen de la Pascua. Sólo cuando quedan asentados en la nueva fe y se unen como raíz y cimiento de la Iglesia se puede afirmar que han culminado *los cuarenta días* de la recreación pascual, del nuevo *éxodo cristiano,* que Lucas ha fijado en He 1-3. Lo que ha pasado en esos cuarenta días fundacionales (días teológicos antes que solares) forma parte del misterio de Cristo y es lógico y hermoso que no podamos fijarlo de manera cronológica. Los investigadores han resaltado desde antiguo varios hechos.

—*Tanto Marcos como Mateo* han situado en Jerusalén la experiencia de la tumba vacía, vinculada a las mujeres. La verdadera aparición pascual a los discípulos se tuvo en Galilea; allí y no en Jerusalén ha nacido la Iglesia (Mc 16; Mt 28).
—*Lucas, en cambio,* ha querido destacar el hecho de que la experiencia pascual se ha realizado en Jerusalén, de tal forma que es allí (en su entorno) donde los discípulos han visto a Jesús, han comenzado el camino de la Iglesia (Lc 24; He 1-2).
—*Finalmente, Juan* ha querido vincular ambas tradiciones, trasmitiendo experiencia del Jesús pascual tanto en Jerusalén como en Galilea (Jn 20-21).

Aquí no podemos resolver la cuestión de la prioridad de Jerusalén o Galilea en plano histórico, pero queremos y de-

bemos ofrecer un posible esquema de los hechos, que nos capacite para entender mejor el dato sorprendente de la vinculación pascual (pospascual) de los tres primeros grupos eclesiales. Trataremos primero de los hechos; después destacaremos algo más el sentido y valor de las personas. Empezamos por los hechos:

—*Luto familiar.* La tradición ha vinculado a la madre de Jesús con sus hermanos (parientes), tanto en Mc 3,20.31-35 par como en Mc 6,3 par y Jn 2,12. Esos hermanos aparecen separados de la madre (como no creyentes) en Jn 7,1-9. Más tarde, en el comienzo de la misión eclesial, ellos vienen a mostrarse no sólo como fieles sino también como predicadores de Jesús, en unión con los apóstoles (1Cor 9,5). Más aún, en el texto más solemne de su confesión de fe, cuando Pablo quiere fijar de modo magistral las apariciones y experiencias pascuales primitivas, que han dado origen a la Iglesia dice que *Jesús se apareció a Santiago, el hermano del Señor* (1Cor 15,7). El luto familiar de los parientes se ha vuelto espacio y tiempo de experiencia pascual, en el trascurso de los cuarenta días fundacionales de He 1,3, que corresponden a lo que Pablo ha presentado en 1Cor 15,3-8 como principio común de la Iglesia.

—*Tumba vacía.* Mc 16,1-8 y par han puesto de relieve la relación de las mujeres amigas de Jesús con la tumba vacía de Jerusalén, en historia conocida que aquí no podemos repetir. Ellas han buscado al Cristo en el memorial externo (signo, cadáver) de su muerte en Jerusalén, pero tienen que encontrarle, superando el vacío de la tumba, en la experiencia de resurrección, abierta de forma misionera, en Galilea.

—*Apóstoles* (los Doce menos Judas). Parece seguro que han venido huyendo a Galilea y allí han encontrado a Jesús (cf Mc 14,27-28 par). Es evidente que han vuelto a Jerusalén, para retomar contacto con la muerte de Jesús, para esperar ahora la gloria (irrupción triunfante) de su reino. Allí los sitúa He 1-6; allí parecen haber ofrecido por años el testimonio de su vida mesiánica, aunque Mc 16 y Mt 28, desde su propia perspectiva teológica insistan en poner el comienzo de la Iglesia en Galilea.

Como sabe He 1,13-14, los tres grupos se han unido, vinculándose a la madre de Jesús y formando así el núcleo

fundante o corazón de la Iglesia. Esta referencia es importante y nos ofrece una de las claves de comprensión de la Iglesia primitiva, tan poco conocida en el plano histórico.

Sabemos por Gál 1,18-19 que los *apóstoles* (centrados en Pedro) y los *hermanos de Jesús* (representados por Santiago) formaban los dos grupos más importantes de la Iglesia de Jerusalén. Esa perspectiva parece mantenerse también en 1Cor 15,3-8 donde sólo se cita por su nombre a Cefas/Pedro y a Santiago, hermano de Jesús, como testigos fundantes de la pascua. Sin embargo, en el conjunto del libro de los Hechos la huella de los hermanos de Jesús desaparece prácticamente: es como si ellos no hubieran influido en la marcha de la Iglesia, centrada en los Doce con Pedro, abierta luego por los helenistas (cf He 6-8) y llevada hasta el extremo y centro de la tierra por Pablo. Sólo en los momentos de máxima crisis (He 15,13; 21,18) reaparece la figura de Santiago como elemento clave de la Iglesia.

Si pequeña es la importancia de *los hermanos* de Jesús en Hechos es nula la que tienen *las mujeres.* Es como si hubieran desaparecido. Han sido importantes en el tiempo de la vida de Jesús, conforme a Lc 8,1-3; 10,38-42; 33,55; 24,12, pero luego desaparecen, como si la misión eclesial fuera sólo un asunto de varones. Por eso resulta fundamental que ellas emerjan en el momento clave, allí donde se fijan los miembros fundacionales de la Iglesia. Eso significa que la referencia a los *apóstoles, mujeres* y *parientes,* con la madre de Jesús, en He 1,13-14 constituye una noticia de primer orden dentro de la historia y teología del cristianismo.

Resulta necesario precisar lo *que aporta* cada grupo, de dónde viene, cómo se inscribe y sitúa dentro de la Iglesia, precisamente en el momento clave, en el camino que va de los *cuarenta días* (experiencia fundacional de Pascua) a *Pentecostés* (apertura misionera). Lo que aquí decimos no es más que un esquema aproximado, pero puede ofrecer pistas para entender mejor el principio permanente de la Iglesia:

—*Los apóstoles,* citados por su nombre (Pedro, Juan...), son signo del nuevo Israel escatológico que el Cristo quiso suscitar con su mensaje. Son importantes *como Doce* (¡las nuevas

tribus de Israel!); por eso escogen a Matías, para cubrir el hueco de Judas, en gesto que parece muy importante pero que luego resulta absolutamente inútil en el conjunto de Hechos (cf He 1,15-26). Son importantes esos apóstoles como testigos de Jesús y misioneros; ellos serán los que después (tras He 2, Pentecostés) iniciarán de manera oficial la tarea de la Iglesia, pero lo harán en un camino lleno de sorpresas donde resultará central la obra de los helenistas y de Pablo (no el hecho de que ellos sean Doce).

—*Las mujeres* se citan en segundo lugar, sin nombre propio. Resulta evidente que el texto se refiere a las ya nombradas y evocadas en Lc 8,1-3; 23,55ss. No aparecen, por tanto, en función subordinada, como posibles esposas de los apóstoles y hermanas de Jesús (conforme a 1Cor 9,5), sino como personas autónomas que aportan su palabra propia y realizan su función muy importante dentro de la Iglesia. Es evidente que ellas trasmiten la memoria del amor activo de Jesús, su servicio universal, su cercanía humana y muerte. Ellas son dentro de la Iglesia los testigos primeros y permanentes del dolor del Calvario y del misterio de la tumba vacía (no está allí el Jesús verdadero).

—*Los hermanos* traen a la Iglesia el testimonio de la tradición, de la familia israelita de Jesús. Como hemos visto ya por Mc 3,20.31-35 par; Mc 6,1-6 y Jn 7,1-9, ellos han tenido una postura negativa o, por lo menos, ambigua respecto a Jesús. Pero al fin han creído: también para ellos ha habido un tiempo de experiencia pascual a lo largo de los *cuarenta días* del luto convertido en fiesta. Conforme a todo lo que sabemos (por Pablo y He 15 y 21), estos hermanos siguen aportando dentro de la Iglesia la exigencia y cuidado de la fidelidad israelita. Están interesados en mantener a Jesús y su mensaje en el gran fondo de la historia y alianza judía. Pueden parecer anticuados, quizá fanáticos, pero tienen una experiencia que aportar al cristianismo: las raíces israelitas de Jesús siguen siendo valiosas (fundamentales) para todos los creyentes. Ellos desaparecerán en la historia posterior, pero su huella y su herencia permanece, pues seguimos conservando en la Iglesia el AT, somos en Jesús israelitas mesiánicos.

Lógicamente, dentro de una historia estructurada de forma sistemática, Lucas debería haber detallado después las aportaciones de cada uno de esos grupos fundacionales.

Pero, como hemos dicho ya, no quiere o no necesita hacerlo. Deja que *las mujeres* estén ahí, como recuerdo permanente del principio femenino de la Iglesia. Sólo introducirá después algunos breves rasgos sobre *los hermanos* de Jesús, pues su origen y continuidad judía ha quedado bien fijada. De ahora en adelante destacará la función de *los apóstoles,* en camino donde sólo se acentúa la figura de Pedro (y un poco la de Juan), para tender después por ellos a los nuevos y futuros fundadores de la Iglesia (helenistas, Pablo).

Pues bien, esos tres grupos fundacionales están reunidos con *María, la madre de Jesús.* Más tarde diremos lo que hacen (mantenerse unidos, orar, esperar la venida del Espíritu...), pero ya desde ahora queremos y debemos señalar algunos rasgos de la presencia de María en esta escena. Lo haremos en esquema, repitiendo quizá aspectos ya indicados Jn 19,25-27:

—*María, cristiana concreta.* Es evidente que María, la madre de Jesús, habiendo acompañado a su Hijo en el camino del nacimiento/vida/muerte, ha terminado formando parte de la Iglesia cristiana. Ha ratificado con su fe el misterio de la Pascua; ha tomado como propia la casa donde se reúnen los fieles de su Hijo.

—*María, cristiana universal.* Jn 19,25-27 había sentido la necesidad de vincular la madre de Jesús con la comunidad del Discípulo amado: ella no es propiedad exclusiva de algún grupo particular sino tesoro común de aquellos que aman de verdad a Jesús. Nuestro texto amplía el abanico: la Madre está con todos; ciertamente se vincula a los hermanos de Jesús (como parece resaltar el texto griego); pero ella pertenece al conjunto de la Iglesia; por eso se encuentra en medio, entre mujeres, parientes, apóstoles.

—*María, madre de Jesús.* Ella es la única que aparece con un nombre propio, al lado de los apóstoles (citados también uno por uno, en su carácter de garantes de la tradición evangélica). María es con ellos, junto a ellos, la única cristiana bien individualizada (¡la madre de Jesús!) en el principio de la Iglesia. Es evidente que ella ofrece una garantía de continuidad y gozo fuerte al conjunto de los fieles.

2. Santa María de Pentecostés

La madre de Jesús había ya vivido su primer Pentecostés conforme al texto de la anunciación (Lc 1,26-38). Sabía lo que implica ponerse en manos del Espíritu Santo, decir *fiat* y dejarse trasformar y recrear por su presencia. Pues bien, unida ahora con los otros miembros de la Iglesia, como introduciendo a todos en la intensa, nueva, insuperable travesía de fidelidad a Dios, María se dispone para recibir su segundo Pentecostés.

Han pasado los *cuarenta días*. Han sido gozosos, pero no unánimes ni claros o fáciles. Está en el fondo la gran inquietud por *la restauración del reino de Israel* que ellos (incluida quizá la madre de Jesús) habían esperado en los días de la Pascua, suponiendo que *¡todo ha terminado!; ¡viene por Jesús y con Jesús la gloria de Dios sobre la tierra!; ¡es la hora del triunfo ya definitivo de los israelitas!* Pues bien, sobre *el hueco de ese Reino* (que no viene o que viene de otra forma) tiene que elevarse con María la comunidad de los creyentes (cf He 1,6-9).

Pero hay todavía otro hueco más grande: *¡la ausencia de Jesús!* Los tres grupos pueden reunirse y se reúnen sólo cuando advierten que no tienen al Señor como habían deseado. El texto ha interpretado la Ascensión de Jesús como una glorificación, elevación. Pero, al mismo tiempo la presenta como *una gran ausencia:* sólo cuando los tres grupos, con María, la Madre, se dan cuenta de que Jesús "se ha ido" definitivamente, sólo cuando interpretan esa separación como principio de nuevo compromiso en favor del reino, puede empezar la Iglesia (puede esperarse la llegada del Espíritu, en experiencia teológica que Jn 13-17 ha desarrollado de forma admirable).

Esta *María de Pentecostés* es, por tanto, la Madre de la «no llegada» del reino y de «la ausencia» de Jesús. Pues bien, el mismo dato que podía aparecer ante sus ojos pura decepción, signo de fracaso definitivo, se convierte para ella y para el resto de los fieles en principio de identidad, fuente de vida de la Iglesia. Se ha dicho a veces que la Iglesia ha nacido de la ausencia del reino, de la tardanza de la parusía, ex-

presada en He 1,6. Pues bien, en contra de eso, nuestro pasaje afirma que ella ha nacido de una experiencia superior de plenitud creadora que brota precisamente allí donde nos damos cuenta de que la renuncia (¡no llega aquello que habíamos querido de un modo egoísta!) se hace fuente de nueva realidad:

> «Recibiréis la fuerza del Espíritu Santo que vendrá sobre vosotros y seréis mis testigos en Jerusalén y en toda Judea y Samaría y hasta con los confines de la tierra» (He 1,8).

Estas palabras de promesa reasumen, en un contexto nuevo, aquello que María había ya escuchado y aceptado en Lc 1,35: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti; te cubrirá la sombra del Altísimo; por eso, lo que nazca de ti será llamado Santo, será Hijo de Dios». Antes, en el *primer Pentecostés* del nacimiento mesiánico, vino el Espíritu Santo sobre María, convirtiéndola en Madre del Hijo de Dios; sobre el gran hueco creador de su virginidad *(¡no conozco varón!,* Lc 1,34) venía a inscribirse la más alta fuerza engendradora del Espíritu. Ahora, *en este segundo Pentecostés* del nacimiento eclesial, viene aquel mismo Espíritu de Dios (pero anunciado y prometido por Jesús) sobre los miembros de la primera Iglesia, haciéndoles predicadores y testigos de Jesús en todo el mundo. También aquí, la carencia grande *(¡no se restablece el reino de Israel!)* viene a convertirse en fuente de una plenitud mucho más grande, pues el testimonio de Jesús, partiendo de Jerusalén y superando la barrera que divide a los judíos de los samaritanos, se debe predicar e implantar en todo el mundo.

Como garantía de verdad de esa promesa y expresión de la continuidad que surge entre el origen de Jesús y la emergencia de la Iglesia, recibiendo en ambos momentos, y de formas distintas, el mismo Espíritu de Dios, hallamos a María. Por eso, ella sobresale entre todos los discípulos del Cristo: así la hallamos en los dos momentos clave de la historia de la salvación. En el primero tuvo que empeñar su *fiat* a solas, en intimidad con Dios y en nombre de todos los humanos (Lc 1,38). En el segundo no está sola: ha de ayudar y acompañar a los restantes fieles de la Iglesia, para que

ellos digan juntos, todos, *el gran fiat del nuevo Pentecostés,* confiándose unidos en manos del Espíritu del Cristo.

En un sentido, su responsabilidad ahora es menor: hay otros a su lado. Pero en otro sentido es aún mayor: ¡tiene que ayudarles a estar firmes y decir *fiat!* No es fácil acostumbrarse a la *ausencia de Jesús.* Ahora que le hemos conocido ya del todo quisiéramos tenerle para siempre. Por eso miramos hacia el cielo, como deseosos de parar su marcha. Pero el ángel de la ascensión dice que volvamos: ¡Jesús se ha ido por siempre y es inútil, peligroso, evocarle en forma de visiones fantasiosas! Debemos asumir su partida y sólo entonces, cuando aceptemos de verdad que ya se ha ido, podremos esperarle de un modo distinto.

Únicamente *sobre el hueco fuerte de la marcha de Jesús (¡conviene que se vaya!,* cf Jn 16,6) puede edificarse una existencia diferente, fundada en su palabra, abierta a la esperanza de su Espíritu. Los discípulos y amigos del Cristo se descubren al fin solos, interpelados por la gran necesidad de responder a su tarea. Volvemos de nuevo a los motivos de Jn 19,25-27: sobre la muerte de Jesús debían vincularse en amor y solidaridad la madre y el discípulo querido. Sobre la ausencia del Jesús que asciende al cielo (¡se va de forma ya definitiva!) sus variados seguidores deben encontrarse, vincularse, prepararse para la dura tarea de predicación de su mensaje.

Podían haber dicho esos discípulos y amigos: *¡se ha ido Jesús, nos disolvemos!* Pero han decidido lo contrario: *¡nos ha confiado el Cristo su tarea, tenemos que cumplirla!* Se sienten por primera vez adultos, varones y mujeres, responsables, abiertos hacia un futuro esperanzado pero enigmático. ¿Qué pueden hacer? El texto de He 1,12-15 lo marca con claridad meridiana. Leámoslo de nuevo con cuidado:

—*Vuelven a Jerusalén.* No se quedan sobre el monte esperando un prodigio. Rompen así con la añoranza de un retorno hacia el pasado. Saben que el antiguo Jesús de sus sueños de poder no volverá (¡vendrá uno nuevo, el verdadero!) y entran otra vez en la ciudad que le ha matado (Jerusalén) para iniciar precisamente desde allí la nueva andadura de la Iglesia.

—*Se reúnen en la habitación superior...,* en una estancia que

suele llamarse *cenáculo* o lugar donde un grupo numeroso puede congregarse para dialogar, comiendo juntos. La Iglesia de Jesús no nace del agua que lava (el Jordán de Juan Bautista), ni tampoco del desierto de los predicadores apocalípticos o del templo de los sacerdotes... Ella no surge tampoco en la montaña de las experiencias pascuales (en contra de Mt 28,16-20). Según He 1,13-14, la Iglesia mesiánica nace en la habitación superior y común de una *casa* ordinaria donde el grupo de discípulos y amigos puede reunirse en memoria del Cristo.

—*Forman comunión,* como expresamente dice el texto: «estaban *homothymadon*» manteniéndose unidos con gran fuerza. El Cristo muerto vinculaba en amor al Discípulo y la Madre en Jn 19,25-27. Aquí ha integrado, en unión más extensa, a los diversos grupos de cristianos. Ellos se encuentran ahora haciendo experiencia de vida compartida. Aprenden a dialogar los grupos *tan* distintos; procuran comunicarse desde Jesús, en transferencia comunicativa abierta a lo largo de los siglos, con María la madre de Jesús.

—*Oran* como sigue diciendo el mismo texto (están en *proseukhê).* Este era el nombre que solían o podían tener en aquel tiempo las sinagogas: *proseukhê* o casa de plegaria. Pero ahora nace por el Cristo una nueva *sinagoga,* una casa de reunión (que eso significa el nombre). Se trata de una nueva sala de cena o morada donde se mantiene el recuerdo de Jesús y se espera la venida del Espíritu Santo, en gesto de oración recreadora.

¿Cómo oraban los discípulos y amigos de Jesús? No lo sabemos bien, pero debían hacerlo *dialogando,* como parece indicar el texto que sigue (He 1,15-26). En medio de la plegaria se levantó Pedro y propuso: falta un testigo; tenemos que elegir al duodécimo, en lugar de Judas. La asamblea reunida (unos ciento veinte) discutieron, compulsaron las diversas perspectivas y eligieron a aquellos que pensaron más idóneos (José y Matías); luego, conforme a una vieja costumbre judía, echaron a suerte..., orando sobre el que acabó siendo escogido.

Entre los que ofrecieron su parecer y votaron aquel día estaba la madre de Jesús, conforme al texto. Ella fue una de las hermanas (cf 1,15) responsables de la primera asamblea constituyente de la Iglesia. Quien más tarde excluya a las

mujeres de la Iglesia docente o impida que ellas puedan votar para algún puesto (diácono o presbítero, obispo o papa) parece que está haciendo un agravio a esta memoria de María.

Es evidente que oraban también *preparándose para la celebración,* pues se añade que llegaba el día de Pentecostés y que se hallaban todos *sentados* (en postura solemne de plegaria), *ocupados en lo mismo (homou epi to auto:* 2,1). Precisamente sobre el grupo ya compacto, donde mujeres, apóstoles y hermanos de Jesús, reunidos con su Madre, forman la *nueva comunidad* irrumpe la promesa del Espíritu Santo (cf He 2,1-4):

—Viene como *viento que llena la casa,* fecundando así al conjunto de la comunidad donde se incluye la madre de Jesús.
—El viento se vuelve *lenguas de fuego* que se posan sobre cada uno de los participantes, que rodean a la madre de Jesús, para ofrecerles así la nueva y más alta experiencia de Dios, haciendo que la casa de la Iglesia sea el verdadero Sinaí donde habita y actúa ya por siempre el Espíritu de Dios (cf Éx 19-24).
—Las *lenguas de fuego se convierten en palabra,* para dar testimonio de Jesús en todas las culturas de la tierra, a todos los pueblos que habitan en el orbe (cf 2,1-4).

No podemos comentar ya con detalle lo que sigue. Pero es evidente que en todo ese despliegue de la Iglesia, en el sermón de las múltiples lenguas (He 2,5-13) y en la explicación posterior de Pedro (2,14-36), con la conversión de los primeros fieles y su vida de intensa comunión (2,37-47), está influyendo en un nivel muy hondo la presencia de la madre de Jesús.

Ella no aparece más. No se dice cuándo muere. Pero es evidente que ha sido importante (está presente) en *este primer día del Pentecostés eclesial* que, en algún sentido, continúa perdurando e influyendo como un *hoy permanente* de la historia cristiana. Seguimos viviendo allí donde nos ha dejado Pentecostés: nos reunimos los diversos grupos de creyentes, convocados por la palabra y pascua de Jesús, animados por la memoria/presencia de su Madre; nos reunimos para orar y recibir el Espíritu Santo, en camino que nos abre a todos los pueblos (lenguas y experiencias) de la historia.

De esa forma, lo que era pueblo y expresión concreta de Israel (Jerusalén con su templo, su cultura y sus costumbres nacionales) se expande a las culturas y experiencias de la tierra, en gesto que la Iglesia ha comprendido bien al encarnar (inculturizar) la figura de María en todas las naciones.

Conforme a la visión teológica de Lucas, en la escena de He 2 se ha anticipado aquello que irá siendo la historia de la Iglesia: la apertura misionera a los diversos pueblos (lenguas) de la tierra. Este es un proceso que sigue todavía. El día de Pentecostés no ha terminado aún: estamos en el largo tiempo en que María (siendo la mujer concreta, en Nazaret de Galilea) viene a presentarse como compañera de camino, animadora y madre de todos los creyentes de la historia.

Por eso es lógico que en Siria la hayan concebido como siria y en Bizancio como bizantina. Ella se ha hecho europea para los europeos en las miles de advocaciones y títulos de Europa. Ella es mexicana para los mexicanos en Guadalupe, india para millones de indios en Copacabana, africana para africanos y asiática para los asiáticos en las antiguas y nuevas devociones de esos pueblos.

Es buena esta expansión pentecostal de la figura de María, siempre que ella conserve y aún aumente sus raíces de evangelio. Por eso es necesario mantener y potenciar lo que venimos diciendo en estas reflexiones sobre el *Evangelio de María.* Ella, la madre de Jesús, ha sido y sigue siendo una figura única, de modo que no puede repetirse. Sólo ha podido darse una vez en la historia, en el lugar donde ella encuentra su culmen y sentido:

—*Ha sido Antiguo Testamento,* una mujer judía muy concreta, preparada como Hija Sión por la historia anterior del judaísmo y como madre de Jesús por obra del Espíritu divino (Lc 1,26-38).
—*Ha sido compañera del Cristo,* siguiéndole en un largo y fuerte camino de fidelidad que ha culminado en el Calvario.
—*Finalmente, ella ha sido miembro de la Iglesia* y así ha formado parte de la primera asamblea de los fieles.

Es hermoso pensar que ella no cierra su tarea. Ni Jn 19,25-27 ni He 1,13-14 hablan de su muerte. La sitúan en el centro, en las raíces, de la Iglesia; allí la dejan para siempre. Por eso, como elemento importante de la vida de Jesús la han seguido recordando los cristianos. Ella es, por un lado, *una figura bien concreta,* una mujer individual y bien precisa del pasado que enriquece con su vida dedicada al Cristo toda la trama de la historia. Pero, al mismo tiempo, puede presentarse como *signo de la humanidad reconciliada:* mujer hermosa, madre buena, hermana liberadora, redentora de todos los cautivos... así vienen a invocarla los cristianos.

3. Aplicaciones

Podemos comenzar destacando el hecho de *la difícil creatividad de María.* La muerte de su hijo podía haber representado para ella el fin: su función parecía terminar sobre la tierra, debería haber muerto (como deseaba Simeón en Lc 2,29). Pues bien, precisamente ese final se convierte para ella en principio y motivo de nueva actividad: tiene que ponerse al servicio de la obra de su Hijo, que es la Iglesia.

Es creatividad *para bien del conjunto de la Iglesia.* María no pertenece a un solo grupo, no se encierra en ninguna facción particular. Ella aparece donde se vinculan todos, ofreciendo con su recuerdo y actitud un espacio de diálogo y concordia a los diversos movimientos de la Iglesia. Por eso, cuando un grupo particular quiere capitalizar la devoción mariana, poniéndola al servicio de sus intereses egoístas (por más santos que parezcan) está destruyendo el recuerdo primigenio de la Madre de Dios dentro de la Iglesia.

—Es *creatividad receptiva.* Ella no sabe de antemano lo que tiene que hacer: se une con los otros miembros de la Iglesia, en diálogo abierto a la presencia del Espíritu. Por eso es garantía de un *Pentecostés continuado.* Sólo en obediencia a la palabra de Jesús, dejando que su Espíritu recree y vincule nuestras vidas, podremos ser devotos de María.

—Es *figura compartida.* Aquellos que pretenden secuestrarla para sus fines partidistas, haciéndola de tal forma distinta que otros grupos de cristianos no la reconocen, terminan destruyendo su figura. María es *trasparencia del Espíritu Santo,* pero no en cuanto aislada de los otros, estando aparte de ellos, sino como madre y hermana que quiere compartir y comparte con todos su propio tesoro de Reino.
—Es *Madre de la Iglesia,* pero sabiendo que no se encuentra fuera sino dentro de ella, diciéndonos a todos que podemos (debemos) imitarla, pues sólo «aquellos que escuchan y cumplen la palabra de Dios, esos son mi madre, mi hermano y mi hermana» (Cf Mc 3,31-35).
—Es *hermana* pues todos en la Iglesia son hermanos (incluida la madre de Jesús: cf He 1,15-16). Es hermoso que así sea y que se cumpla en ella de manera fuerte el evangelio, pues sólo es grande el que se hace servidor de los demás, sólo es primero el que se vuelve último de todos (cf Mc 9,33-37 par y 10,43-44 par).
—Es *evangelio hecho persona humana,* madre amiga, hermana de los hombres. Es normal que, sabiendo todo eso, Lc 1,48 le haga decir: «Me llamarán bienaventurada todas las generaciones». Desde esa perspectiva ha de leerse y entenderse nuestro texto (He 1,13-14), en la raíz de la tradición cristiana.

II

Símbolo

En la primera parte de este libro he presentado el *mensaje* de María, desarrollando en siete escenas la *mariología fundamental del evangelio.* Sobre esa base quiero elaborar ahora un esbozo de *teología simbólica mariana,* comentando en parte los mismos textos de la Biblia. Hago *teología* (despliegue y comprensión creyente de la fe); destaco el *simbolismo:*

—*Símbolo es el modo de entender la realidad profunda.* Más allá de los conceptos «claros y distintos» del modelo cartesiano hay un extenso y profundo continente de verdades y misterios que sólo pueden conocerse y aplicarse (realizarse) en visión que compromete y enriquece al hombre entero. En esa dimensión se sitúa el simbolismo.

—*Símbolo es el dogma de fe o credo,* como sabe bien la tradición cristiana. En esa línea de iluminación creyente queremos situarnos, releyendo los textos del NT a la luz de la experiencia cristiana y de la historia de las religiones.

Seguiré pues acudiendo a textos ya estudiados (a excepción de Jn 2,1-12; 19,25-27; He 1,13-14) y comentaré otros nuevos (Gál 4,4; Ap 12), pero quiero hacerlo en clave de profundización exegética, utilizando sobre todo un método simbólico-teológico (sin descuidar ciertos aspectos de tipo literario y sociológico). El lector interesado podrá advertir la línea de mi discurso por el tipo de bibliografía que voy citando en cada caso.

Este es un trabajo nuevo, aunque he querido seguir en la línea de una investigación anterior *(La madre de Jesús,* Sígueme, Salamanca 1991). Por cuestión de metodología, lo divido en tres partes que responden a los universales de la filosofía tradicional *(verum, bonum, pulchrum:* verdad, bondad, belleza) y a los planos de la crítica kantiana *(teórica, práctica, estética):*

—*Comprender: mariología teórica.* Estudia el paso de la historia al simbolismo, esforzándose por interpretar las afirmaciones fundantes del NT. María aparece a ese nivel como *símbolo que da mucho que pensar,* en el conjunto del NT.
—*Actuar: mariología práctica.* La madre de Jesús es contenido y fuente de esperanza mesiánica. En ese aspecto ella es un *símbolo que da mucho que hacer,* como indicaré estudiando en clave nueva los textos principales de Lc 1-2.
—*Evocar: mariología estética.* El simbolismo se vuelve al fin (y en su principio) fuente de contemplación: *da que entender en profundidad, hace soñar y descubrir misterios que en otra perspectiva no pueden comprenderse.* En esta perspectiva de fantasía evocadora estudio la figura de la mujer de Ap 12.

1

Comprender historia y simbolismo de María en el NT

Quiero elaborar algunos principios de una *mariología teórica en perspectiva hermenéutica.* Para ello, partiendo de la primera parte de este libro, destaco dos palabras clave *(historia y símbolo)* a las que añado luego el *mito.* Mi trabajo es metodológico y empieza aplicando a la mariología unos principios de interpretación ya clásicos hablando de Jesús[1].

—*En la línea del Jesús histórico (objeto de estudio neutral de los historiadores) podemos hablar de una María de la historia.* Para aceptarla no hace falta fe religiosa (cristiana). Basta que aceptemos el valor de testimonio humano de los documentos que hablan de María y la presentan como la madre concreta de Jesús.

—*En la línea del Cristo de la fe hay una María de la fe.* Conforme al testimonio creyente de los evangelios, María es más una mujer particular, pues ha concebido al mismo Cristo (Hijo de Dios) y ha formado parte de su Iglesia donde se conserva su recuerdo excelso.

Estos dos niveles son distintos, pero resultan en el fondo inseparables. Tal como la ciencia ha mostrado *no exis-*

---

[1] Reproduzco básicamente el texto de *María: de la historia al símbolo en el NT,* EphMar 45 (1995) 9.40. Aproximación bíblica con bibliografía en A. SERRA, *Biblia,* en AA.VV., *Nuevo Diccionario de Mariología* (NDM), San Pablo, Madrid 1993², 300.385. Sobre simbolismo: S. ANDREJ-L. PINKUS, *Mito,* NDM 1346-1356; C. H. A. BERNARD-M. NAVARRO, *Simbolismo,* NDM 1859-1882; S. DE FIORES, *María en la teología contemporánea,* Sígueme, Salamanca 1991; B. FORTE, *María, la mujer icono del misterio,* Sígueme, Salamanca 1993; L. PINKUS, *El mito de María. Aproximación simbólica,* DDB, Bilbao 1987. Texto sistemático: J. C. R. GARCÍA PAREDES, *Mariología,* BAC, Madrid 1995.

ten para el hombre datos puros, hechos neutros, pues todos se comprenden y adquieren sentido (se vuelven humanos) dentro de un contexto de teoría o interpretación determinada. Esto significa que debemos apoyarnos siempre en presupuestos que cambian la manera de mirar y de entender a una persona o realidad (en ese caso a María).

Todas las interpretaciones no son iguales. Unas son *más neutrales* (abiertas a todos los observadores), otras *más comprometidas* (aceptadas sólo por observadores especiales). Las primeras se sitúan en el campo de lo que llamamos historia general, las segundas en el plano de la fe o historia interpretada de un modo religioso, simbólico, totalizante.

1. Hermenéutica mariana

Pongo en la base el *núcleo duro* de los hechos resistentes de la historia de María (mujer galilea, madre de Jesús, cristiana). Pero estudio después las *interpretaciones creyentes,* que no quieren negar ese trasfondo sino entenderlo, explicitarlo, situarlo en el contexto de la experiencia cristiana y la simbología humana. Es aquí donde surgen diferencias, incluso hasta disputas, entre los creyentes: unos acentúan una determinada interpretación mariana, otros dicen que resulta insuficiente o excesiva.

Este ha sido ciertamente un *campo discutido,* de tal forma que los cristianos han venido a dividirse y distinguirse desde su visión del símbolo mariano. Pero no es campo de arbitrariedades, pues no todos los enfoques resultan igualmente razonables y bellos. En este lugar de *profundización creyente y creación simbólica* de la figura de María hemos querido situarnos, releyendo en clave de hermenéutica cristiana (ecuménica) y religiosa (humana) algunos relatos del NT. Hablamos desde una perspectiva católica, pero luego abrimos el enfoque y situamos la figura de María sobre un fondo donde caben las diversas confesiones cristianas[2]. Revisemos desde aquí los *presupuestos:*

---

[2] Cf R. E. BROWN (ed.), *María en el NT,* Sígueme, Salamanca 1994[3]; más in-

—*En nivel de historia humana* (accesible de algún modo a todos los testigos) María ha sido mujer mediterránea, de origen galileo, madre conflictiva de un pretendiente mesiánico judío y luego miembro de su Iglesia. No es por tanto una nueva versión del mito femenino de Dios, ni mujer eterna o *avatara* intemporalmente hermosa de la más hermosa de las diosas de oriente. Sobre la base firme y dura de su historia concreta de mujer y persona se funda y recibe sentido lo que sigue. Si en un momento dado olvidamos esta base destruimos el sentido cristiano de María como *ser humano verdadero,* mujer y persona.

—*Los cristianos han recreado simbólicamente la figura de María,* descubriendo y/o expresando en ellas signos fuertes de la religiosidad humana del entorno y algunas novedades de la nueva experiencia evangélica del Cristo. Ella ha recibido así un profundo significado dentro del espacio de la confesión creyente. Los evangelios no conservan y/o elaboran su recuerdo para saciar una curiosidad, por otra parte lícita, acerca de la madre de Jesús sino para expresar el sentido de la fe. María actúa así como un *catalizador simbólico del mesianismo cristiano:* resulta difícil «contar» (trasmitir) el sentido de Jesús sin aludir a su madre, expresando en ella el principio, camino y meta de la nueva experiencia creyente. Su símbolo no sirve para negar o camuflar la historia sino para afirmarla en su profundidad creyente.

—*Pero la figura de María se sitúa desde tiempo muy antiguo (desde el mismo NT) en el principio de un camino de apertura tendencial al mito.* Llamo mito al símbolo *de tipo intemporal* que se desliga de la historia y expresa en forma imaginaria aquello que parece haber sido y será siempre, el eterno y divino retorno de las cosas. Entendido así, el mito *destruiría la individualidad histórica de la madre de Jesús,* no viéndola como persona individual sino como expresión de lo sagrado (femenino o materno) que se expresa en ella. *El mito unifica lo divino con lo humano en un tipo de simbiosis suprahistórica,* al proyectar hacia lo eterno (lo divino) los elementos fundamentales de la vida histórica: el nacer y el morir, lo masculino y

---

formación en S. C. NAPIORKOWSKI, *Ecumenismo,* NDM 644-653; M. GESTEIRA, *Reforma,* NDM 1689-1712; G. GHARIB, *Oriente cristiano,* NDM 1498-1513. Quiero advertir que mi estudio se fija más en el método y acercamiento hermenéutico que en la discusión de contenidos y soluciones hermenéuticas.

lo femenino, la guerra y la concordia etc. En ese fondo María vendría a convertirse al fin en diosa. De manera muy normal, al situarla en el lugar donde el hombre y Dios se unen, la mariología coloca a la madre de Jesús, al menos de manera tendencial, en una línea abierta al mito; ella termina asumiendo (sin negar la historia) temas que el mito había desarrollado en plano transhistórico al hablar de la madre divina o la mujer sagrada[3].

Adelantando de algún modo reflexiones posteriores y para evitar desde ahora las críticas normales y los malentendidos que se suelen elevar en este campo, he querido formular las dos tesis o *principios básicos de la mariología teórica de la Biblia.* El primero ayuda a entender la relación entre el símbolo y la historia. El segundo distingue entre historia y mito:

—*La mariología cristiana constituye el descubrimiento y cultivo creyente (consecuente) de la hondura simbólica de la historia de María.* Así la distingo de una pura *fenomenología mariana* que fija y organiza los símbolos de la madre de Jesús de un modo puramente cultural. María se ha hecho pronto un elemento del símbolo de fe; es más que una persona del pasado, más que objeto de argumentación o prueba discursiva; ella es elemento constante de la confesión cristiana, que la introduce en su *credo,* diciendo que ella es Madre del Hijo de Dios.
—Al situar a María cerca del espacio donde se reciben o/y elaboran mitos religiosos casi universales (hierogamia, madre divina, feminidad sagrada...), *la mariología asume como propia la tarea crítica de superar (negar y recuperar en forma nueva) lo que esos mitos han descubierto o inventado.* Quizá podamos decir que la mariología es una disciplina abierta por esencia al diálogo cultural interreligioso con sus valores (nos sitúa en el lugar donde el ser humano ha buscado, sufrido y soñado con más intensidad) y sus riesgos (el evangelio de la historia de Jesús y de la Iglesia puede diluirse con María y por María en los pretendidos valores eternos de los dioses y diosas del entorno mediterráneo y del oriente antiguo).

---

[3] He elaborado de manera extensa el mito de lo femenino en las diversas versiones del antiguo oriente en *Hombre y mujer en las religiones,* Verbo Divino, Estella 1996. Volveré al tema al final de este libro (desde Ap 12).

Teniendo esto en cuenta he querido *elaborar una hermenéutica mariológica cristiana* que brote de la raíz evangélica de Jesús, y nos ayude a descubrir mejor, con cercanía humana y profundidad evangélica, el sentido creador de su mensaje. Por eso he destacado desde el principio la vinculación de historia y símbolo, para superar en su raíz el riesgo destructor del puro mito.

Cuanto más fuerte sea el suelo firme de la historia de María y más claro el simbolismo que en ella proyectamos menor será el peligro de venir a confundirla con un mito. Desde esta base quiero fijar otra vez, aún a riesgo de parecer reiterativo, *la historia fuerte de María,* eso que pudiéramos llamar la base humana de los hechos indudables de su vida:

—*Mujer galilea: mediterránea y judía de comienzos de nuestra era.* Todo lo que ha vivido y sentido ha de entenderse en ese fondo. Quizá debemos añadir que ella ha expresado los rasgos primordiales de lo humano, en clave de mujer. Sólo de esa forma puede iluminar y motivar nuestra existencia.

—*Esposa de José y madre de Jesús, un pretendiente mesiánico judío.* No estudiamos aquí el modo en que engendró a Jesús y la posibilidad de que fuera madre de más hijos. Parece que estaba viuda cuando Jesús inició su vida pública. De manera sorprendente, Mc 6,3 llama a Jesús *el hijo de María.*

—*Mantuvo relaciones complejas con Jesús y parece que al principio no aceptó su mesianidad,* como supone Mc 3,31-35 y 6,1-6. Pero el NT añade que ella se integró en la Iglesia o comunidad de los discípulos de su hijo, entre los que jugó un papel importante, viniendo a convertirse en figura simbólica o paradigmática de la fe, sea *en sentido crítico* (no pudo imponer sus derechos sobre Jesús: cf Mc 3,31-35) *sea en sentido ejemplar y edificante,* de tal forma Lc 1-2 y en algún sentido Jn 19,25-27 la presentan como modelo de cristiana.

—*Ha sido «creída» dentro de la Iglesia.* Por razones que algunos suponen evidentes y otros deben precisar y justificar, ella vino a convertirse pronto en lugar de referencia o modelo para la comunidad cristiana, como testifica en perspectivas diferentes el conjunto del NT.

Esta es la base firme de la mariología. Sobre ella han de entenderse las *diferencias posteriores:* sobre ella edificamos

nuestro estudio, abriendo el abanico de las interpretaciones simbólicas de la Iglesia. No queremos elaborar una *mariología del mínimo común denominador* para hacer así posible un consenso ecuménico fácil sino una *mariología de profundidad,* delineando las diversas comprensiones eclesiales del NT que nos capacitan para situar la historia creyente de la madre de Jesús, en sí y para nosotros. Escojo sólo cuatro de esas interpretaciones.

—Me fijo primero en Gál 4,4 para ver lo que supone *nacido de mujer,* en clave de simbolismo antropológico.
—Analizo después el transfondo teológico/simbólico de (Mc 3,31-35 y 6,3) para superar el riesgo de una mariología anclada en el AT, es decir, en la visión patriarcalista del mesianismo.
—Estudio después Mt 1,18-25 y 2,1-12 para indicar el sentido de la madre de Jesús en perspectiva de *judeocristianismo.*
—Y finalmente me detengo en Lc 1,26-38 para destacar el sentido positivo de María como *mujer y persona creyente,* acentuando así su propio compromiso en favor del evangelio[4].

2. Gál 4,4: «Envió Dios a su Hijo nacido de mujer»

Es el texto más antiguo del NT sobre la madre de Jesús y se sitúa en el centro de una fuerte polémica antijudía: el apóstol sabe que los hombres se encontraron antaño dominados por la ley, bajo normas de sometimiento religioso. Pero aquello ha pasado, pues:

«Cuando llegó la plenitud de los tiempos
—envió Dios a su *Hijo*
—nacido *(genomenon)* de mujer *(ek gynaikos)*
—nacido *bajo la ley (hypo nomon)*
—para que rescatara a los que estaban *bajo la ley*
—para que alcanzáramos la *filiación*» (Gál 4,4).

[4] De Jn 2,1-2 y 19,25-27 he tratado en la primera parte de este libro. De Ap 12 trataré en el último capítulo. Análisis de contenidos en *La madre de Jesús. Introducción a la Mariología,* Sígueme, Salamanca 1990[2].

Ha llegado la *plenitud de los tiempos*: termina el transcurso normal de la historia, encerrada en la ley, envuelta en contradicciones de esclavitud social y pecado religioso; se despliega el tiempo de la libertad en que se cumplen las promesas, conforme al designio salvador de Dios que expresa su verdad y cumple así su obra. La historia humana queda de esa forma incluida y fundada en el misterio de la acción creadora y plenificadora por medio del envío de su Hijo[5].

Por el contexto es difícil saber si Pablo pensaba que este Hijo era preexistente (habitaba en la eternidad de Dios antes de ser enviado) o si supone que está siendo engendrado en el momento (divino y humano) de ese envío. Estrictamente hablando no se trata aquí de un surgimiento filial (no se dice *¡Dios tuvo un Hijo!)*, pero esa imagen que está al fondo: Dios engendra/envía a su Hijo divino y así viene a desvelarse como Padre.

Por esta venida filial hace que acabe la situación previa de sometimiento servil, conforme al argumento de Gál (especialmente a partir de 3,21) que culmina en la última frase del texto citado: *envió a su Hijo..., para que alcanzáramos la filiación.* Así se contraponen las dos *economías,* es decir, los tiempos de la acción de Dios:

—*Hubo un tiempo (estadio) de ley* en que el ser humano aparecía como *siervo de Dios* sometido a sus mandatos y dispuesto a ser esclavizado por las leyes, estructuras o personas del mundo. Es el tiempo del judaísmo, que concibe al hombre como

[5] Todos los intentos de estructurar Gál 4,4 parecen por ahora poco convincentes. Dado el carácter de mi trabajo no puedo estudiarlos, ni me ocupo de las posibles diferencias de la tradición manuscrita *(gennomenon,* engendrado, por *genomenon,* hecho/nacido). Sólo quiero resaltar los presupuestos simbólico-teológicos del texto. Todo parece normal en un aspecto, pero luego (leído en otra clave) todo empieza a presentarse como problemático y lleno de oculto contenido. Visión monográfica con análisis del contexto y bibliografía selecta en A. VANHOYE, *La Mère du Fils de Dieu selon Gál 4, 4,* Marianum 40 (1978) 237-247; J. N. ALETTI, *Une lecture de Gál 4,4-6: Marie et la plénitud du temps,* Marianum 50 (1988) 408-421; A. SERRA, *Gál 4,4: Une mariologie in germe,* Theotokos 1 (1993) 7-25. Análisis terminológico en E. W. BURTON, *Galatians,* ICC, Edimburgo 1980, 216-219. Análisis temático en H. SCHLIER, *Gálatas,* Sígueme, Salamanca 1975, 226-229; P. BONNARD, *Galates,* CNT IX, Neuchâtel 1972, 85-86.

ser atrapado por el duro yugo de las obras, obligado a cumplir unos mandatos que Dios mismo le impone desde fuera. Es el tiempo en que unos hombres pueden y de alguna forma deben ser esclavizados por los otros para existir (sobrevivir) sobre una tierra fundada en la violencia.

—*Ahora ha llegado el tiempo (estadio) final de la filiación* y se revela ya la vida que brota de la entraña de Dios: es tiempo de libertad fundada y avalada por el mismo Hijo divino que *nace bajo la ley,* es decir se somete a los imperativos y servidumbres de este mundo viejo (cf Flp 2,6-11), para liberar a los humanos. Frente a la vieja esclavitud que determinaba la existencia de los hombres se define aquí y despliega el principio de filiación, entendida como experiencia de cercanía de Dios y libertad humana. Los hombres emergen ya y culminan desde el fondo del mismo despliegue divino (en el contexto del Hijo de Dios).

En ese fondo ha de entenderse la palabra: *nacido de mujer.* No envía Dios a su Hijo a modo de fantasma que sigue estando fuera de la historia, sin hacerse parte de ella. No le envía en un estadio ya maduro, después de haber nacido y crecido previamente como todos. Le envía haciéndole surgir como humano *(nacido de mujer),* de tal forma que misión divina y generación humana (de mujer) constituyen dos facetas o momentos del único misterio.

El texto no alude a la madre en cuanto persona individual y así evita su nombre, presentándola sólo como engendradora. Precisamente por eso es más importante lo que dice, cuando afirma que ella (su función materna) pertenece al misterio liberador del nacimiento del hijo de Dios. En esa perspectiva se entienden los tres planos o funciones de María:

—*Por un lado, ella aparece vinculada a la historia israelita.* Es evidente que está sometida a la ley, lo mismo que su Hijo y lo está de un modo especial como mujer, según ha precisado con enorme detalle la legislación judía (cf Lev 12,15; Misná, *Nashim).* En ese aspecto, la madre del Hijo divino es una mujer sometida a la norma legal israelita que regula de forma minuciosa lo tocante al sexo femenino (menstruación, matrimonio, parto...).

—*Ella es símbolo de la humanidad generadora,* conforme a un

dicho común, que define al ser humano como *nacido de mujer* (Job 14,1; 15,14; 25,4; cf también Mt 11,11; Lc 7,28). La madre de Jesús aparece en la línea de Gén 3,20 que ha presentado a la mujer como Eva *(Vitalidad,* por ser madre de todos los vivientes. Más allá de cualquier ley religiosa o nacional (de toda vinculación israelita), la madre del Hijo divino se muestra aquí como fuente de vida. Por eso, ella es expresión del mismo ser humano en cuanto capaz de crecer y multiplicarse (cumpliendo así la palabra de Gén 1,29)[6].

—*Finalmente, ella aparece especialmente vinculada con Dios y con su Hijo.* Este es un signo que debe matizarse con muchísimo cuidado. Es evidente que el texto (Pablo) supone que Dios carece de mujer en el plano teogámico y de hijo a nivel de generación cósmica, superando así el mito pagano más usual del mundo antiguo. Pero debemos añadir que, uniendo *Dios, mujer e Hijo,* Pablo evoca unos símbolos míticos (paganos) de gran fuerza en todo el mundo antiguo. En su acción misionera concreta, Pablo ha desarrollado la relación que hay entre el Dios de Cristo y la ley israelita. Pero en el fondo de este texto, al evocar el símbolo de la mujer que engendra al Hijo de Dios, Pablo desborda de hecho la perspectiva puramente israelita.

Pablo no ha dicho nada sobre la relación de Dios con la mujer de la que nace su Hijo, pero es evidente que su texto suscita grandes preguntas, sobre todo al ser leído en una cultura pagana (mítica). Todo texto (especialmente al situarse en el límite y/o centro del misterio) evoca más de lo que afirma. Lo mismo hace el nuestro: sin decirlo expresamente, *supone que el Dios engendrador es masculino* (es patriarca o Padre).

Por eso, su mismo desarrollo nos lleva al lugar donde los hombres, liberados de la esclavitud de la ley por el Hijo, pueden dirigirse a Dios diciendo *¡Abba! ¡Oh Padre!* (Gál 4,6). Tanto el Padre como el Hijo resultan implícitamente masculinos. Es evidente que en este contexto la *mujer de la*

---

[6] El símbolo de la mujer/generadora nos lleva al principio de la Biblia, pasando del cumplimiento *(plêrôma* de Gál 4,4) al *arkhê* o comienzo de Gén 1 (cf Mc 10,6). Sobre la mujer como vitalidad en Gén 3 cf M. NAVARRO, *Barro y aliento. Exégesis y antropología teológica de Génesis 2-3,* San Pablo, Madrid 1993, 271-294.

que nace el Hijo, engendrado/enviado por el Padre, recibe especial importancia. Dentro de su teología, y partiendo de la tradición israelita, Pablo podría haber formulado el nacimiento del Hijo de Dios desde el esquema de Rom 1,3-4, definiéndole como:

—*nacido* del esperma *(genomenon ek spermatos)* de David según la carne;
—*constituido* Hijo de Dios en poder, según el Espíritu de Santidad, por la resurrección de entre los muertos (Rom 1,3-4).

Los paralelos con Gál 4,4 son evidentes. Es cierto que Rom ha distinguido el nivel histórico *(¡hijo de David!)* y escatológico *(¡hijo de Dios por la resurrección!),* pero los ha vinculado en el mismo Kyrios Jesucristo de manera que, al menos en la redacción actual, supone que *el hijo histórico (mesiánico) de David es el mismo Hijo de Dios.* De un modo muy significativo, el Dios engendrador (que no recibe título de Padre masculino) actúa de manera patriarcal: realiza su paternidad a través de la promesa y acción generadora de David, varón mesiánico.

En el nivel de *la carne* (humanidad), el Hijo Jesucristo nace de la semilla o esperma de David. Es evidente que el *esperma* se toma en sentido simbólico fuerte, sin cerrarse en el plano del líquido seminal, como saben los comentaristas. Pero la imagen que está al fondo del término sólo resulta significativa en un contexto patriarcal donde el padre/varón instaura con su fuerza generante activa la genealogía. Parece que no influyen las mujeres: se limitan a recibir un semen masculino, sin definir de forma expresa el nacimiento del niño. Este es el nivel más israelita del surgimiento de Jesús: un padre humano (David) aparece como mediador y signo del origen/envío del mismo Hijo divino. Expresión de Dios es el padre-varón, no la madre. La misma acción genealógica, patriarcal del varón viene a presentarse como manifestación visible (histórica) del misterio engendrador de Dios[7].

[7] Desde ese fondo patriarcalista, Mt 1,18-25 habría elaborado otro tipo de evangelio de la infancia, presentando a José como padre mesiánico. Planteamien-

Conforme a esta visión, reasumiendo el motivo de Gál 4,4 y la palabra más abarcadora de Gén 1,28 (retomada en Mc 10,6), habría tres posibilidades simbólicas de comprensión de la paternidad/maternidad humana en el surgimiento de Jesús:

—*Se podría haber desarrollado la línea dual de Gén 1,28:* varón y mujer los hizo Dios, con capacidad de crecer/multiplicarse y dominar la tierra. Los dos padres humanos deberían presentarse (en su poder generador y su capacidad de dominio sobre el mundo) como imagen histórica (creada) del Dios increado. Desde el Dios suprasexual (no es padre ni madre) sino vida fundante y sentido de aquello que aparece en el varón/mujer (padre y madre) podríamos haber formulado una teología matrimonial del nacimiento de Jesús: *al llegar la plenitud de los tiempos, Dios envió/engendró a su Hijo eterno, haciéndolo nacer de un hogar o matrimonio israelita.* Ni el padre (José) sería patriarca dominador (al modo de David), ni la madre (María) podría haber tomado luego (a veces) rasgos de madre divina de tipo hierogámico. La misma antropogonía o nacimiento humano, mirado en clave de dualidad sexual, vendría a presentarse como signo y lugar de manifestación histórica del Hijo de Dios. El Dios fundante a quien llamamos de ordinario Padre vendría a presentarse en plano de eminencia misteriosa como verdadero Padre/Madre del Hijo divino, nacido en el mundo a través de una pareja engendradora.

—*Se podría haber desarrollado la línea patriarcal de Rom 1,3-4,* destacando la función masculina del padre humano de Jesús, a quien se debería presentar como verdadero David, engendrador del mesías. Esta me parece la línea dominante del mesianismo israelita donde la ley del padre (sangre y semen) garantiza la pureza genealógica. En esta perspectiva, la mujer resulta sometida: está al servicio del semen (la pureza familiar) del varón que marca el sentido y función de la genealogía. El poder generador del Padre Dios se expresaría a través de su

---

to del tema en E. LOHSE, *Huios David,* TDNT 8, 478-489; G. RUGGIERI, *Il Figlio di Dio Davidico. Studio sulla storia delle tradizioni contenute in Rom* 1,3-4, AnGreg 16, Roma 1969. Entre los comentarios: E. KÄSEMANN, *Römer,* HNT 8a, Tubinga 1974, 3-14; H. SCHLIER, *Romani,* CTNT, Brescia 1979, 53-78; U. WILCKENS, *Romanos,* Sígueme (Biblioteca de estudios bíblicos, n. 61), Salamanca 1989, 75-99.

representante humano, el padre de familia israelita. Este debía ser el fondo y sentido de surgimiento del mesías, conforme a la visión de base de Rom 1,3-4. En esa línea se sitúa la pregunta, quizá polémica, sobre la función de David como padre mesiánico del Cristo en Mc 12,35-37 par. Pues bien, de una manera sorprendente, el testimonio masivo del NT ha rechazado esa postura: no entiende a Jesús desde la línea genealógica israelita: sólo superando bien la ley del padre puede hablarse del surgimiento salvador del Cristo.

—*Es dominante (normativa) la línea materna, reflejada en Gál 4,4:* Dios envía a su Hijo... nacido de mujer. Estrictamente hablando, desde la antropología de aquel tiempo, al decir que el mesías es *nacido de mujer* no se está negando sin más el esquema biológico de un surgimiento dual (de la unión varón/mujer). Lo que se critica y supera es el esquema de surgimiento genealógico donde el varón aparece como fuente de ley, definiendo el lugar vital y ser del hijo. El NT ha sentido el peligro de un patriarcalismo mesiánico que supondría una confirmación del judaísmo, un sometimiento a los principios básicos de la historia israelita. Esta ruptura o negación del padre histórico (humano) se proyecta hacia el origen mesiánico del Cristo, de forma que sólo Dios puede mostrarse como Padre verdadero de Jesús, con los posibles riesgos que esta imagen suscita (como iremos viendo en lo que sigue).

De manera expresa (quizá sin haberlo pretendido, pues iría en contra de Rom 1,3-4), Pablo asume en Gál 4,4 esta última postura. Así abre (o descubre) un camino que recorrerá gran parte de la mariología posterior, convirtiendo ese símbolo en palabra ya tematizada. A Pablo no le importa (al menos aquí) la historia concreta de María con sus posibles sentimientos y decisiones personales sino el surgimiento de Jesús como Hijo de Dios. Pero en ese contexto ha tenido que hablar de su madre, pues ella forma parte del envío divino del Hijo. Pues bien, ese símbolo del Dios que envía/engendra a su Hijo, nacido de mujer dentro de la historia, suscita grandes posibilidades y dificultades teológicas:

—*Se quiera o no, queda abierto (o al menos evocado) el camino de la hierogamia,* es decir, de aquella concepción en la que un Dios cohabita con la diosa para engendrar hijos divinos. Es claro que Pablo respeta la diferencia teológica (el Pa-

dre es divino, la madre humana), pero el tipo de unión engendradora tiende a vincular de manera estrecha a los que participan del mismo proceso generativo.

—*Al decir que el Hijo «nace de mujer» (silenciando la función del varón) se corre el riesgo de tomar la aportación seminal masculina como mala o al menos como opuesta a la acción de Dios o en el momento culminante del surgimiento mesiánico:* da la impresión de que Dios sólo puede engendrar a su Hijo allí donde encuentra o suscita un «hueco» o vacío de varón. La misma falta de un padre humano aparece como signo de presencia de un padre/varón en lo divino.

—*Por su parte, la mujer que ha engendrado a Jesús, entendida de algún modo como consorte de Dios, puede perder su humanidad y convertirse simplemente por mujer (y madre) en símbolo divino.* Así se devalúa su aspecto personal (su camino de fe, su libertad concreta) en el lugar donde ella aparece más como divina. Es como si María ya no existiera desde sí (en su responsabilidad arriesgada y creadora, de mujer histórica) sino desde algo exterior a su persona (como irradiación divina). Así se corre el riesgo de divinizar un tipo estrecho de mujer y maternidad, en vez de potenciar su camino personal de amor, en clave de unión comunitaria.

—*Finalmente, en esta perspectiva se puede terminar subordinando a la mujer (representada por María), sometiéndola a un nuevo patriarcalismo* representado por los varones que, negados a un nivel (no intervienen engendrando a Jesús), vienen a mostrarse a otro nivel como signo del Dios Padre o del Cristo varón que redime a los humanos, como supone una lectura dominante de Ef 5,22-33: los esposos son cabeza, las esposas cuerpo; los esposos son Cristo (ministros activos), las esposas Iglesia (que escucha y acoge reverente la palabra). En el fondo, los varones serían expresión de Dios-Padre, las mujeres de María-Madre. Así la elevación de la mujer/madre del Cristo puede acabar suscitando un desplazamiento de las mujeres concretas en la Iglesia.

3. Mc 3,31-35: «¿Quiénes son mi madre y mis hermanos?»

Significativamente, Marcos presenta a la madre vinculada a los hermanos de Jesús, es decir, a su familia entendida como clan (grupo de presión) dentro de la Iglesia. Los datos que ofrece resultan difíciles de interpretar, pues no sabemos hasta qué punto presentan un recuerdo prepascual (remiten al tiempo de la vida de Jesús) o son afirmación teológica de tipo eclesial. Lo cierto es que Mc polemiza contra posibles pretensiones genealógicas de la madre y de aquellos que apelan a su parentesco carnal con Jesús para así obtener ventajas dentro de la Iglesia[8].

3.1. Mc 3,31-35: *Madre y familia*

La madre y hermanos de Jesús parecen formar no sólo un grupo histórico del pasado (del origen cristiano) sino que

[8] Para Mc los hermanos de Jesús (con su madre) constituyen un problema mesiánico y dogmático. Ellos parecen formar un grupo peculiar dentro de la Iglesia, como afirma He 1,14 y presupone Jn 2,12 y 7,3: están vinculados a Jesús, pero no han creído al principio en su mensaje y después han desarrollado un tipo de fe vacilante o no completa. Pablo mantiene comunión de fe con ellos (Gál 1,9; 1Cor 9,5; 15,7), aunque les mira con prevención (cf Gál 2,9.12). El mismo Lucas muestra frente a Santiago, hermano de Jesús, ciertas reticencias (cf He 12,7; 15,13; 21,18). De un modo general, los *católicos* nos hemos preocupado por fijar su grado de parentesco biológico con Jesús (hermanos de padre y madre, hijos de José y no de María, primos...). *Para Mc* ese es un problema secundario: no le importa la consanguinidad física de los parientes de Jesús sino su consanguinidad mesiánica. Cf J. BLINZER, *Die Brüder und Schwestern Jesu,* SBS 21, Stuttgart 1967; A. MEYER-W. BAUER, *The Relatives of Jesus,* en E. HENNECKE (ed.), *NT Apocrypha I,* SCM, London 1973, 418-432. Además de trabajos generales ya citados y de comentarios a Mc, cf B. RIGAUX, *Sens et portée de Mc 31-35 dans la mariologie de NT,* en AA.VV., *María in S. Scriptura IV,* Roma 1967, 529-549; J. LAMBRECHT, *The Relatives of Jesus in Mark 3,21* NT 16 (1974) 241-258; H. RÄISÄNEN, *Die Mutter Jesu im NT,* AASF 158, Helsinki 1969, 26-51; B. WITHERINGTON III, *Women in the Ministry of Jesus,* Cambridge UP 1987, 80-100. Amplio estudio sobre los textos mariológicos de la Biblia en J. MCHUGH, *La Madre de Jesús en el NT,* DDB, Bilbao 1978.

representan *un tipo de comunidad* o Iglesia que pretende fundar su dignidad y/o poder sagrado en privilegios de genealogía o vínculos de sangre. De un modo tajante, siguiendo su estilo y manera de entender el evangelio como ruptura frente a toda pretensión de autoridad y genealogía israelita, Mc rechaza esa pretensión. Situemos su texto:

a) *3,20: Jesús está en la casa (Iglesia), creando familia.* Le rodea la multitud que aprende a convivir (relacionarse) desde la nueva libertad que ofrece el reino de Dios.
b) *3,21: Vienen los suyos (hoi par 'autou),* para prenderle y llevarle conforme a su ley de clan que les concede autoridad sobre los miembros «descarriados» del grupo; dicen que está fuera de sí *(exestê),* rompe el grupo.
c) 3,22-30: *Acusación de los escribas de Jerusalén.* Condenan a Jesús diciendo que está *poseído por Beelzebul,* príncipe de los demonios; sus exorcismos sirven para destruir la gran familia israelita. Jesús se defiende con dureza, presentando sus exorcismos y mensaje como expresión de la llegada del Más Fuerte, es decir, del mismo Dios.

b') 3,31: *Vienen su madre y sus hermanos y le llaman.* Quedan fuera, no entran en casa. El mismo contexto les vincula de algún modo a los escribas de Jerusalén: quieren controlar a Jesús, imponerse sobre su mensaje, introduciéndolo así en los esquemas religiosos de la familia israelita.
a') 3,32-35*: La verdadera familia de Jesús.* Desde este fondo expresa Jesús su palabra sobre la madre y hermanos, como conclusión de este largo pasaje quiástico (cf a y a', b y b') que supera por un lado la acusación de los escribas de Jerusalén y marca por otro el sentido de la nueva comunidad de Jesús frente a sus adversarios (familiares y escribas).

La declaración final de Jesús sobre su madre y hermanos remite por un lado al tiempo y contexto de su vida, pero alude por otro lado a la pertenencia eclesial de sus discípulos, oponiéndose también a la pretensión controladora de los escribas. Ni la familia de la carne ni los escribas de la ley reflejan ya la voluntad de Dios. En contra (o por encima) de ellos emerge ahora Jesús, rodeado de discípulos, fundando una nueva casa/familia. Le dicen *¡mira, tu madre y tus hermanos están fuera y te buscan!* (3,32); él responde:

«¿Quién es mi madre y quienes son mis hermanos?
Y mirando a los que estaban en torno a él, sentados en círculo, dijo:
—¡Estos son mi madre y mis hermanos!
—Pues quien cumpla la voluntad de Dios
ese es mi hermano, mi hermana y mi madre» (3,33-35)[9].

Esta es una palabra de controversia, de ruptura y nacimiento mesiánico. Mc no ha incluido texto alguno sobre el surgimiento o infancia de Jesús. No es que discuta o niegue su preexistencia. No es que ignore los posibles relatos de anunciación o Navidad (como los de Lc 1-2 y Mt 1-2). La razón es más honda: a su juicio, el nacimiento mesiánico acontece en plano personal, allí donde se acoge y cumple la Palabra. *Jesús* ha nacido de Dios en el bautismo cuando escucha la voz superior que le dice *¡tú eres mi hijo!* (1,11). De un modo semejante, *sus compañeros* nacen ahora a la nueva familia mesiánica al escucharle y seguirle, cumpliendo así la voluntad de Dios[10]. Lógicamente, Mc no puede reconocer valor salvífico a los familiares antiguos:

a) *Mc rechaza a la antigua familia de Jesús, entendida como clan:* grupo de hermanos con la madre (que parece realizar funciones de patriarca o jefe). Significativamente falta el padre quizá porque ha muerto o porque ha tenido poca importancia en el contexto familiar de Jesús..., o simplemente porque su figura no cabe en una escena donde sólo Dios realiza en verdad función de Padre. Tanto en la indicación de los discípulos (3,32) como en la pregunta de Jesús (3,33) la madre viene en primer lugar, como dirigiendo el grupo de hermanos. Ella hace función de padre o dirigente de aquellos que quieren llevarse a Jesús para resituarlo en el espacio de las viejas normas

[9] Estudio del tema en *Para vivir el evangelio. Lectura de Marcos,* Verbo Divino, Estella 1995, 65-70; mayores precisiones en *La Iglesia del mesías. Casa, comida y carne en Mc,* Sígueme, Salamanca 1987. Visión exegética y aplicación teológica en M. NAVARRO, *Espiritualidad mariana del NT,* San Pablo, Madrid 1994, 164-182; *María madre: el paso de una fe a otra (Mc 3,31-35),* EphMar 54 (1994) 67-98.

[10] Lógicamente, Mc entiende la experiencia vocacional de Jesús como verdadera *arkhê* o principio del evangelio (1,1). Evangelio y persona de Jesús se identifican: cf W. MARXSEN, *El evangelista Marcos,* Sígueme, Salamanca 1981.

familiares. Así se enfrentan dos grupos, formados por un dirigente y unos seguidores. A un lado está la madre genealógica con los hijos (hermanos) de la vieja familia israelita. Al otro lado está Jesús con sus discípulos que escuchan y cumplen la voluntad de Dios, formando la familia mesiánica.

b) *Surge así la nueva familia.* Parece claro que Jesús tuvo una madre (¿y padre?) que, conforme a la ley sagrada de Israel, dominaba sobre el grupo. Por eso, ella, acompañada por los hijos, viene a buscar a Jesús, creyéndose con autoridad para llevarle a su casa antigua, al orden de la genealogía. Pues bien, Jesús rompe ese nivel de vinculación y crea una familia nueva de hermanos que se reúnen en corro, como iguales, en torno a su palabra, para cumplir así la voluntad de Dios que es verdadero Padre y creador de grupo. Frente a la familia que nace por genealogía y se mantiene por ley, establece Jesús la comunidad de los que se juntan en la casa para sentarse en corro de igualdad fraterna, sin más autoridad que la evangélica o divina. Jesús ha venido a crear y está creando ya dentro de Israel la verdadera familia donde caben todos los humanos; por eso debe rechazar la vieja pretensión genealógica de sus parientes.

a') *Sólo ahora se puede hablar de recuperación de la familia en su sentido más hondo.* Jesús niega lo antiguo *(¿quienes son mi madre y mis hermanos?)* para crear un grupo nuevo donde todos los compañeros (que cumplen la voluntad del Padre) son su hermano, su hermana y su madre (3,35). *Jesús empieza citando a los hermanos y hermanas,* como para indicar que en el principio está la fraternidad. En este contexto destaca la alusión *a las hermanas,* que parecían relegadas en las expresiones anteriores (3,32.33), donde sólo hay madre y hermanos. Ciertamente, *Mc incluye a la madre,* pero la pone en último lugar, como invirtiendo el orden previo y diciendo que sólo allí donde la fraternidad es auténtica tiene ella sentido. Finalmente, el texto *excluye al padre,* para mostrar así que en esta nueva familia el único que cumple funciones paternas es Dios.

Este es un texto fuerte y polémico, que muchos interpretan como crítica personal e histórica de Marcos contra la madre de Jesús. Pienso que esa perspectiva es falsa, a no ser que se matice con muchísimo cuidado. Parece evidente que Marcos recoge una *tradición antigua* (más o menos paralela a la de Jn 7,3.5) donde se dice que los familiares de Je-

sús no le creían en el tiempo de su vida. Pero nuestro texto dice más: quiere ofrecer una declaración fundante sobre la pertenencia a la Iglesia pospascual, mostrando que el parentesco histórico o genealógico con Jesús no implica privilegios; en un sentido nuevo y verdadero, todos los que siguen a Jesús y cumplen la voluntad de Dios son su familia.

Desde ese fondo debe entenderse la recuperación del lenguaje familiar que se aplica a la nueva comunidad mesiánica. En ella puede hablarse de madre y hermanos/as precisamente porque Jesús ha valorado y recreado sus funciones. No rechaza el parentesco sin más (ni condena a sus parientes, como hace a los escribas en 3,21-30) sino que asume la figura clave de hermanos/as y madre, dentro de una comunidad donde todos los que escuchan la voluntad de Dios y se sientan en corro a su lado (al lado de Jesús) son familia los unos de los otros.

Dentro de su estilo provocativo y fundante, el texto no tiene que decir si de hecho la madre y los hermanos carnales de Jesús entraron luego en el «corro de la Iglesia», asumiendo con los otros «fieles» (creyentes) el camino de la voluntad de Dios para hacerse de esa forma su familia mesiánica. Lo que dice es algo previo y mucho más valioso: con la venida de Jesús desaparecen (pierden su importancia) los antiguos lazos familiares, las normas de una genealogía de tipo israelita donde el padre (madre) y los hermanos como clan tenían poder sobre el mesías. Sólo allí donde eso ha terminado puede hablarse de una mariología de la maternidad cristiana, centrada en la escucha de la voluntad de Dios y en la creación mesiánica de fraternidad.

Mc no ha elaborado ese tipo de mariología, ni ha dicho siquiera si la madre de Jesús ha terminado formando parte de la Iglesia (como hará He 1,13-14). Pero es evidente que lo supone, por su interés acerca de ella y por su modo de nombrarla en el texto siguiente.

3.2. Mc 6,1-6: *Rechazo en Nazaret. El hijo de María*

Tampoco ahora sabemos si la escena es histórica en sentido prepascual (recuerdo de una misión fallida de Jesús en Nazaret) o si evoca una controversia de la Iglesia posterior. Lo cierto es que Mc presenta a Jesús en Nazaret, enseñando en la sinagoga. Sus paisanos le rechazan por razones de familia, conforme a los principios de un mesianismo genealógico. No ponen en duda sus milagros, pero discuten y niegan el valor de su origen:

> «*¿De dónde* le vienen a este tales cosas?, ¿de qué tipo es esta sabiduría que se le ha dado? ¿No es este el carpintero, *el hijo de María* y hermano de Santiago y José, de Judas y Simón? ¿Y no están sus hermanas aquí entre nosotros?» (6,2-3).

El *¿de dónde? (pothen)* nos sitúa en clave de familia, en línea de genealogía carnal o trasmisión doctrinal: de los antepasados le viene al ser humano su ser y saber. Es evidente que los nazarenos rechazan a Jesús porque no tiene un auténtico *de dónde,* un origen que avale y garantice la solidez de su mesianismo. Pero, en contra de lo dicho en 3,20-21.31-35, la antigua familia no aparece ya como opuesta a Jesús. Criticando a Jesús, los nazarenos desprecian en el fondo a su madre y hermanos (y hermanas) porque participan de su misma pequeñez.

Tanto los nombres de los hermanos (Santiago y José, Judas y Simón) como la referencia a las hermanas (en lenguaje que asume la terminología mesiánica de 3,34-35) nos sitúa en ámbito eclesial. Como figuras concretas de la vida de una comunidad compuesta por varones y mujeres se les recuerda, compartiendo el pasado humilde del mesías de Nazaret[11]. Pues bien, desde ese fondo es significativo el he-

---

[11] Para memoria de la Iglesia y de la comunidad pospascual recuerda Mc estos nombres y vincula hermanos con hermanas, como parte de una familia que pertenece a Jesús no sólo en plano de carne sino también en perspectiva de mesianismo no genealógico. Debo indicar que los comentaristas no están de acuerdo sobre el fondo de la escena: cf E. LOHMEYER, *Markus, KEKNT 2,* Gotinga 1967, 109-117; R. PESCH, *Marcos I,* CTNT II, 1, Brescia 1977, 496-508;

cho de que los nazarenos llamen a Jesús *el hijo de María,* en fórmula metronímica de gran densidad que refleja y explicita la cristología mariológica de Marcos.

Gál 4,4 presentaba a Jesús como *nacido de mujer;* Mc 6,3 concreta aquella afirmación llamándole *hijo de María:* da un nombre a la madre y define por ella a su hijo. Es evidente que la madre no aparece aquí como adversaria: no quiere arrancar a Jesús de la casa cristiana ni ponerle bajo su mandato. Ella aparece dando origen y nombre a Jesús a quien acaban de negar nombre y origen al decir «¿de dónde viene? ¿quién le ha dado lo que tiene?». Veladamente responde Mc por boca de los nazarenos *¡es el hijo de María!* ¡Ella, la mujer que parecía incapaz de darle cuna honorable, le ofrece ahora principio, nombre y lugar dentro de la historia![12]:

—*En plano histórico suele decirse que Jesús aparece como Hijo de María porque José (padre físico o adoptivo) había muerto.* Pero esta solución resulta por lo menos extraña en contexto israelita[13]. Por eso es normal que se haya dicho que en la base de esa denominación metronímica *(¡el hijo de María!)* se esconde un tipo de origen o nacimiento irregular (virginal, ilegítimo...). Sea como fuere, con muerte o sin muerte de José, es evidente que, para dar nombre a Jesús, María ha debido ser una mujer importante en el recuerdo de la comunidad.

—*Desde ese fondo, debemos añadir que Marcos sólo puede llamar a Jesús «el hijo de María» si ella ha sido conocida dentro de su Iglesia.* Mc acepta el reproche de los nazarenos y al definir a Jesús desde María está ofreciendo una pista cristológica

---

J. GNILKA, *Marcos I,* Sígueme (Biblioteca de estudios teológicos n. 55), Salamanca 1986, 262-274; J. MATEOS-F. CAMACHO, *Marcos I,* El Almendro, Córdoba 1993, 500-517. Desarrollo el tema en *La Iglesia del mesías...*

[12] La bibliografía sobre el tema es grande. Entre los últimos trabajos cf J. SCHABERT, *The illegitimacy of Jesus,* Crossroad, Nueva York 1990. Sigue siendo clásico E. STAUFFER, *Jeschu ben Miryam. Kontrovergeschichtliche Anmerkungen zu Mk 6,3,* en *Neotestamentica et Semitica,* Edimburgo 1969, 19-128.

[13] Es significativo que A. SERRA, *Biblia,* NDM, 300-385 no haya estudiado con su habitual precisión el título de *Jesús, hijo de María en Mc 6,3.* A mi juicio, ese título esconde una sorpresa y/o misterio. Es posible que parte de la mariología posterior de los evangelios sea una exploración sobre su contenido.

y mariológica muy honda: la relación de Jesús con su madre rompe el esquema genealógico normal de la familia (que solía definirse desde el padre) y nos abre al misterio de un origen diferente. Al decir que es hijo de María, Mc responde de algún modo a la pregunta: *¿pothen,* de dónde le viene su sabiduría...?

—*Esa denominación (¡hijo de María!) se ha conservado y empleado dentro de la Iglesia.* Ciertamente, Mc 3,31-35 polemiza con la madre y hermanos que querían llevarse a Jesús; pero ahora madre y hermanos se recuerdan como miembros de la Iglesia. Se ha discutido y se seguirá discutiendo el tipo de «consanguinidad» que ellos guardan con Jesús y su madre; pero es evidente que no importa: lo que importa es que ellos (los humildes hermanos), con la madre que da nombre al mesías, para Mc (que invierte y completa así lo dicho en 3,31-35) aparecen como ejemplo de Iglesia[14].

En esta perspectiva ha de entenderse la mariología de Mc. Es muy posible que él haya conocido expresiones que no emplea en su evangelio, fórmulas simbólicas de engendramiento mesiánico cercanas a Gál 4,4. Por eso, si no ha incluido o elaborado un evangelio de la infancia no es por falta de conocimientos o menor capacidad teológica sino por su propio modo de entender el mesianismo. Jesús tiene una madre y unos hermanos, pero ellos no dan origen ni sentido a su tarea: no definen su lugar en el mundo, no controlan su obra. Frente a todos los mitos de una maternidad salvífica en sí misma, frente a los riesgos de un sometimiento materno del Cristo ha elaborado Mc nuestro texto. El verdadero nacimiento mesiánico del Cristo está fijado en la escena del bautismo (Mc 1,9-11). Lo anterior no importa en plano de historia salvadora.

Resumamos lo ya dicho. Allí donde Gál 4,4 corría el riesgo de llevarnos a las puertas del mito, al lugar donde Dios

---

[14] Madre y hermanos aparecen ahora vinculados de algún modo a la suerte «humilde» de Jesús. Sobre la problemática histórica cf R. E. BROWN (ed.), *María en el NT,* Sígueme, Salamanca 1994³, 73-78. Es significativo que algunas mariologías clásicas pasen de largo ante el tema: P. GÄCHTER, *María en el evangelio,* DDB, Bilbao 1959; J. GALOT, *María en el evangelio,* ApPrensa, Madrid 1960; I. DE LA POTTERIE, *María en el misterio de la alianza,* BAC, Madrid 1993.

cohabita al menos simbólicamente con una mujer, Mc 3,31-35 nos ha enraizado en la familia mesiánica de aquellos que comparten la fe de Jesús. Pero luego, en el lugar donde su madre, con el resto de los hermanos, aparece despreciada por el judaísmo de la seguridad y la ley, Mc 6,3 se atreve a presentar a Jesús como el hijo de María en fórmula que es al menos muy provocadora. Quizá debamos afirmar que Mc ha fijado el más hermoso de los títulos de María, al definir por ella a su mismo Jesús.

—*María pertenece en principio al grupo de aquellos que podrían manejar a Jesús desde el privilegio que les concede el poder genealógico.* En ese sentido, ella se vincula a los hermanos, apareciendo con rasgos paternos, de dominio.
—*Para hacerse madre verdadera de Jesús, ella deberá integrarse en el grupo de sus seguidores,* en el círculo de aquellos que dejando lo anterior (padre y madre) le siguen hacia el reino. Desde ese fondo debemos unir Mc 3,31-35 con la llamada de Mc 10,29-30: sólo dejando todo, incluso su vieja maternidad mesiánica, María puede hacerse madre verdadera de Jesús dentro de la Iglesia.
—*Desaparece así el riesgo del mito, se abre el camino de la posible fe mariana.* Mc ha superado la figura de un Dios que engendra al Hijo a través de una mujer y la visión divina de la feminidad de María entendida como poder generador. Sobre ese fondo queda claro el camino de la fe, expresada dentro de la Iglesia a través del nuevo nacimiento de hermanos que cumplen con Cristo la voluntad de Dios.

Quizá debamos acabar esta sección diciendo que Mc ha elaborado o, por lo menos, ha puesto las bases de la primera mariología polémica de la Iglesia. Ha sentido el riesgo de su mitificación, ha visto el peligro de rejudaizarla (llevando de nuevo a Jesús hacia el campo de la ley). Por eso puede combatir esas posturas, poniendo a la madre de Jesús en el lugar donde se inscribe y recibe su sentido el camino de la fe, para bien de la Iglesia posterior. Tenemos que estarle agradecidos.

4. Mt 1-2: Virgen que concibe; la madre con el niño

Entramos en un mundo simbólico distinto. Queda velada la posible incredulidad de la madre y hermanos (acentuada en 3,20-21.31.35) y pasa a primer plano el sentido positivo de la familia de Jesús, formada por aquellos que cumplen la voluntad del Padre (Mt 12,46-50). Sigue siendo importante la escena del escándalo de Nazaret (Mt 13,53-58), pero no tiene el valor estratégico de Mc 6,1-6, ni sirve para definir a Jesús como hijo de María. Finalmente, la novedad mayor de Mt es el relato del origen de Jesús (Mt 1-2) que marca el estilo de todo el evangelio.

4.1. Mt 1,18-25. *Madre silenciosa. Conversión de José*

Mt parece un judeocristiano empeñado en abrir el mensaje y vida de Jesús, verdadero Israel, hacia el ancho espacio de los pueblos de la tierra. Para eso desarrolla y tematiza aspectos que Marcos dejaba velados: la ruptura israelita de Jesús aparece ya para Mt en su mismo surgimiento (como hijo de una madre virgen); la apertura a los gentiles se anuncia en la escena de los magos que buscan y encuentran al rey de Israel con su madre, como indicaremos en plano de historia, símbolo y mito[15].

El evangelio empieza con una *genealogía* que introduce a Jesús en la línea de las generaciones masculinas de Israel, desde Abrahán, por David y los hombres de la cautividad, hasta José, el esposo de María (1,1-17). Todo parece normal dentro de un mundo masculino donde la herencia del semen (N engendró a N...) va de padres a hijos, sobre un

[15] Cf U. Luz, *Mateo I,* Sígueme, Salamanca 1993. Visión monográfica en S. Muñoz Iglesias, *Los evangelios de la infancia* IV: Nacimiento e infancia de Jesús en san Mateo, BAC, Madrid 1990. Estudio de conjunto en R. E. Brown, *El nacimiento del Mesías,* Cristiandad, Madrid 1982. Última aproximación en S. Blanco-J. C. R. García Paredes-R. Alonso-A. Aparicio, *María del Evangelio I: Mateo,* EphMar 53 (1993) 9-80.

silencio pasivo de mujeres. Esta es la huella de Dios, unos varones que engendran a varones en tradición de vida y palabra que pasa de padres a hijos, como ratifica la Misná en perspectiva doctrinal.

Pues bien, en esa misma lista de varones patriarcas (¡que sigue avanzando, solemne y monótona!) ha introducido Mt cuatro mujeres (Tamar, Rajab, Rut y la mujer de Urías: 1,3-6), para indicar que, desbordando el principio masculino, actúa Dios de una manera providente, por cauces humanamente irregulares. Es como si quisiera mostrar que la misma genealogía patriarcal resulta frágil, no es lugar y medio de despliegue de Dios, en contra de una tradición sacralizada[16].

La línea patriarcal acaba en José, representante último de la genealogía israelita, depositario de una tradición que viene desde Abrahán. Ciertamente, es un varón concreto, esposo de María (1,16). Pero aquí es algo más que un individuo privado: es el signo y meta de todo el camino patriarcal, encarnación concreta del Israel masculino, genealógico y mesiánico.

José aparece como culmen de una línea que está centrada en David (1,20) en el sentido fuerte del término: es descendiente y heredero de los derechos reales del fundador de la monarquía «mesiánica». Pues bien, el narrador de la genealogía le llama simplemente *esposo de María* (1,16), como indicando que su poder genealógico (patriarcal) depende de sus relaciones con la madre de Jesús: es como príncipe consorte; no es siquiera padre biológico del heredero.

Sería difícil hallar un ejemplo más fuerte de *ruptura antipatriarcal.* José encarna la autoridad de la familia israelita, la promesa de la herencia de Abrahán, el reino de Da-

---

[16] El Dios judío está vinculado de forma casi esencial a la genealogía: a la historia de la tradición del pueblo como unidad de generación que se mantiene desde Abrahán hasta el final de los tiempos. En esta perspectiva, Mt no puede fundarse en una *genealogía adámica* (como Lc 3,23-38); necesita partir de Israel, de la sucesión patriarcal de generaciones de su pueblo, para superarla a partir del nacimiento virginal (no genealógico) de Jesús. Extensa bibliografía en S. Muñoz Iglesias, *o.c.,* 404-413.

vid... Pues bien, todo eso ha quebrado cuando llega el verdadero mesías de Dios. Mateo no emplea un lenguaje conceptual, antilegal, para expresarlo; pero dice lo mismo que Pablo en Gál y Rom (cf Gál 4,4) con un bellísimo símbolo de nacimiento mesiánico (divino), utilizando para ello métodos que son conocidos en su ambiente judeocristiano y pagano[17].

Viejos son los métodos formales del relato, pero lo que cuenta Mt es nuevo, algo que nunca había sucedido y por eso su lenguaje se vuelve distinto y sólo es posible allí donde la historia genealógica se rompe y se abre simbólicamente al misterio del evangelio.

El texto es narración y no disputa conceptual. Desposado ya, José descubre que su esposa se encuentra encinta. Como es varón justo (¿bondadoso?), por no iniciar un trámite legal siempre sangrante, superando de alguna forma su derecho patriarcal, decide repudiarla en secreto (1,18-19). Esto es lo más que puede hacer desde la ley israelita. Por un lado renuncia a la sanción impositiva (no condena a su mujer, no la entrega en manos de un talión matrimonial hecho por varones). Por otro la abandona a su suerte, dejando que ella, madre embarazada, sea quien resuelva su problema. Como justo varón patriarcal, José se inhibe; no puede aceptar algo que rompe su modelo de estructura genealógica del mundo. Pero el ángel de Dios habla en la noche:

> «José, Hijo de David, no tengas miedo en recibir a María, tu esposa, lo que en ella se ha engendrado proviene del Espíritu Santo. Dará a luz un hijo y le pondrás por nombre Jesús, pues él salvará a su pueblo de sus pecados. Todo esto sucedió para que se cumpliera lo que dijo el Señor por medio del profeta: *Una virgen ha concebido y dará a luz un hijo y le llamarán Emmanuel, que significa Dios con nosotros*» (1,20-23; cf Is 7,4)[18].

---

[17] Sobre el trasfondo midráshico de los relatos de nacimiento de Mt cf M. D. GOULDER, *Midrash and Lection in Matthew,* SPCK, London 1974, 228-242. Bibliografía en S. MUÑOZ IGLESIAS, *o.c.,* 401-402. Amplio estudio en U. LUZ, *Mateo I,* 135-153, con referencia a estudios previos y aplicación pastoral.

[18] Además de trabajos de S. MUÑOZ IGLESIAS y U. LUZ, citados en nota ante-

Al fondo del texto está la imagen de Is 7,4, el signo enigmático y esperanzado de una muchacha que alumbra en medio de la guerra. En ella ve Mateo la expresión de eso que pudiéramos llamar superación mesiánica del patriarcalismo. Emerge así la más bella paradoja de una virgen madre que, brotando de Israel, rompe por dentro los principios del dominio patriarcal israelita. Desde este fondo comentamos brevemente el texto:

—*Lo más importante es la ruptura de la línea patriarcal,* es decir, la *conversión de José.* Como Hijo de David, José tenía derecho a ser padre del Mesías (según muestra Rom 1,3-4), culminando la promesa israelita de la ley o victoria nacional. Lo que está en juego no es la visión del padre en cuanto tal, ni el sentido más profundo de lo masculino. Lo que el texto rechaza es el patriarcalismo davídico concreto del varón que dirige a la mujer, del padre que controla y sacraliza a los hijos. Eso es lo que José debe superar (realizando el más profundo sacrificio israelita) en favor de la salvación universal de Dios. El texto supone que José se ha convertido, rompiendo ese tipo de patriarcalismo: ha recibido a María, ha impuesto nombre filial a un hijo que no es suyo, introduciendo así en el campo de la promesa israelita al *hijo de Dios* y salvador universal.
—*El texto expresa una verdad de fe para todos los cristianos.* El nacimiento "virginal" de Jesús es símbolo fuerte de la obra escatológica de Dios que se encarna en el mundo no sólo como «idea» o mensaje salvador sino como persona. Desde el momento en que el mismo Jesús es salvador (Dios con nosotros) resulta necesario confesar su nacimiento; no basta con mostrar que ha predicado el Reino y muerto por los hombres (como hace Mc); tampoco basta proclamar su pascua (¡Dios le ha resucitado!). Hay que volver al origen y descubrir (decir) cómo ha nacido. Así lo hace nuestro texto al afirmar que ha sido engendrado por el Espíritu Santo, es decir, por la misma fuerza creadora y providente de Dios que actúa en el principio (Gén

---

rior, cf A. SERRA, *Biblia,* NDM, 307-313; M. J. LAGRANGE, *Matthieu,* ÉB, París 1948, 9-18; A. SCHLATTER, *Matthäus,* Calwer, Stuttgart 1963, 10-24. Suponemos conocido el texto y nos fijamos en *la conversión de José.* Aproximación a su figura, desde perspectiva protestante, S. BENKO, *Los evangélicos, los católicos y la Virgen María,* Casa Bautista, Barcelona 1981, 118-140. En perspectiva católica P. GRELOT (ed.), *Joseph et Jésus,* Beauchesne, París 1975 (DS 8, 1974, 1289-1323).

1,1-2) y final de nuestra historia (cf Ez 37). Dios mismo suscita a su mesías (¡Hijo!) y cumple la promesa israelita haciéndole nacer de una madre/virgen, en medio de la historia. De esa forma expresa (ejemplifica y simboliza) Mt 1,18-25 lo que decía Gál 4,4: Dios envió a su Hijo «nacido de mujer», rompiendo los límites de una ley patriarcal expresada por José.
—*Pero, siendo necesario para expresar la novedad cristiana, este símbolo de la madre/virgen que engendra desde Dios puede situarnos cerca de un plano de mito.* Ciertamente es poderoso y verdadero, dentro de su propia lógica, de manera que resulta muy difícil decir (haber dicho) las cosas de otra forma. Pero tan pronto como evocamos la figura de *un Dios implícitamente masculino* que engendra y hace nacer a su Hijo Varón (Dios con nosotros) *a través de una mujer-virgen (sin varón)* por obra de un Espíritu (que puede incluir motivos de poder generador) estamos penetrando (lo queramos o no) dentro de un espacio sacral mítico (pagano) que en este momento se halla vivo en los países del oriente mediterráneo. Esa mujer, madre/virgen del Hijo de Dios, evoca los rasgos de Isis o Cibeles, por citar sólo dos figuras muy conocidas.

Precisemos el tema. Es evidente que se deben hacer (se han hecho siempre) muchas distinciones. El Dios de Mt no cohabita sexualmente, la «virgen/madre» es una mujer concreta de la historia... Pero en el fondo del texto late una imagen más poderosa que todas sus posibles limitaciones: *la visión de una hierogamia que culmina ahora, en el nacimiento de Jesús,* como expresión temporal de la verdad eterna del Dios (Padre) y de la Diosa (la mujer María). Al evocar esta imagen pagana de la «virgen que concibe» por obra del Espíritu de Dios, Mateo asume voluntariamente el riesgo de un simbolismo que puede convertirse en vehículo de mito para generaciones posteriores de cristianos[19].

Actuando de esta forma, Mt ha querido recorrer el camino más difícil. Parece evidente que utiliza tradiciones anteriores: no ha inventado el nacimiento virginal, lo ha re-

[19] Trasfondo mítico de las imágenes de la Virgen Madre en S. BENKO, *The Virgin Goddess. Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology,* SHR 49, Brill, Leiden 1993. En perspectiva histórico-teológica cf T. H. BOSLOOPER, *The Virgin Birth,* SCM, Londres 1962.

cibido de la Iglesia primitiva (lo mismo que hace Lc)... Pero lo asume por dos motivos: para *expresar simbólicamente lo inexpresable* (nace el hijo de Dios) y *para superar el patriarcalismo israelita* representado por José. Los dos motivos (uno más judío, otro más «pagano» o universal) se encuentran y fecundan en su texto. Sólo allí donde eso queda claro, allí donde culmina y se rompe la tradición/promesa israelita, donde se supera y a la vez se cumple dentro de la historia lo intuido por el mito, se vuelve comprensible y necesaria la imagen de la virgen que concibe por obra del Espíritu Santo.

Se trata de una afirmación paradójica cuyo contenido puramente histórico resulta difícil de fijar. Todo nos permite suponer que Mt ha creído (ha podido creer) en las implicaciones biológicas del nacimiento virginal; pero no son ellas las que le motivan o centran su interés. Le preocupa la obra de Dios que desde dentro del mismo cauce israelita (línea genealógica) rompe para siempre la clausura intrajudía, en gesto de apertura universal que ratifica luego el sermón de la montaña y el mensaje de la pascua (cf Mt 28,16-20).

Evidentemente, todo lo dicho supone que María es judía pues sólo así puede ser esposa legítima del Hijo de David y madre del mesías genealógico. Pero en el nuevo contexto de Mt apenas importa su posible judaísmo: basta que sea mujer y pueda engendrar al Hijo de Dios por la fuerza del Espíritu Santo que ya no es judío sino universal. En este fondo ha de entenderse la acción de José que, para cumplir su esperanza israelita, tiene que romper lo más israelita (línea genealógica), abriéndose a la obra universal de Dios por medio del hijo de María.

Llegamos así al centro del texto: la conversión de José, entendida como sacrificio de Israel y como signo de nuevo surgimiento de todos los humanos (representados de algún modo por él). Ellos pueden recibir y reciben de forma agradecida el don de gracia de Dios que es el hijo de María.

—*Mt no insiste en el aspecto biológico de la generación de Jesús.* Por eso, las confesiones cristianas han podido interpretar esa generación de formas distintas, como indica gran parte de la exégesis protestante: se puede aceptar el mensaje más hon-

do del texto sin entender la virginidad de un modo biológico. Es más, algunos llegan a afirmar que sólo prescindiendo del motivo biologista puede entenderse de forma radical el mensaje de ruptura y nueva creación humana que el ángel ofreció a José y con él a los nuevos cristianos «rejudaizados», que tendemos a quedar prendidos en las mallas de una religión genealógica y patriarcalista.

—*El texto guarda un silencio reverente y paradójico respecto de María...* No dice ninguna palabra sobre su manera de actuar, no se esfuerza por entrar en su intimidad. Esa actitud es lógica: nosotros, miembros de una sociedad patriarcalista, estamos representados por José; y así en José debemos convertirnos. Pero, siendo lógico, ese silencio puede volverse turbador y hace que muchos quieran abrir de nuevo las puertas al mito: es como si la persona histórica de María no contara; es como si Dios pudiera utilizarla en secreto, haciéndola instrumento mudo de su obra[20].

Este es el riesgo que, al menos en parte, ha querido superar Lc 1-2 al presentar a María como interlocutora personal de Dios. Mt ha preferido mantenerla silenciosa, porque a su juicio es José (pueblo de Israel, la humanidad) quien debe convertirse. Ella aparece como «piedra de toque» y signo profético supremo, conforme a la cita reinterpretada de Is 7,14: *¡he aquí que una virgen concebirá!* (1,23). Desde el fondo de Israel, esta imagen nos lleva al ancho campo de las esperanzas humanas, allí donde hablan muchos mitos de los pueblos.

4.2. Mt 2,1-12: *Estrella de los magos. La madre con el niño*

Pasamos de Mt 1,18-25 (espacio israelita) a Mt 2,1-12, camino pagano de los *magos* de oriente. También ellos nece-

[20] Sobre la virginidad de María en perspectiva católica, con amplia bibliografía: J. DE FREITAS, *Conseiçao virginal de Jesus,* AnGreg 217, Roma 1980; R. LAURENTIN, *Les Évangiles de l'Enfance,* DDB, París 1982; I. DE LA POTTERIE, *o.c.,* BAC, Madrid 1993. Análisis del trasfondo teológico en S. DE FIORES, *María en la teología contemporánea.*

sitan una revelación (como José), pero todo nos permite suponer que es revelación plenificadora y no traumática: no deben romper nada, no tienen que superar la angustia nocturna; simplemente siguen a la estrella de su búsqueda sagrada y al final encuentran al niño con la madre (2,11).

La escena resulta bellamente extraña: da primacía a los magos de oriente frente a los sabios de Grecia (en contra de Pablo y He 17); asume de algún modo el motivo pagano de la estrella y la búsqueda de salvación (que conduce en Israel al rey mesiánico). Esta fidelidad buscadora de los magos se opone al conocimiento negador de los judíos (representados por los sacerdotes y Herodes)[21]. Pero vengamos al texto. Llegan de oriente los magos, siguiendo a la estrella que tiende hacia el Rey de los judíos. Preguntan en Jerusalén donde rey y sacerdotes les indican el camino según la profecía. Así siguen y al llegar a Belén descubren el misterio (2,9):

> «Y viendo la estrella se alegraron, con un gozo inmenso y llegando a la casa vieron al Niño, con María su madre y postrándose le adoraron...» (2,10-11).

En un primer momento parece que aquí sólo ha influido y sólo queda expresado el motivo del *niño divino,* anunciado desde antiguo y señalado por un astro. Pero luego descubrimos que *ese niño está con su madre,* de tal forma que ella pertenece al signo de la fe, al misterio del nuevo nacimiento salvador. José tuvo que hacer un cambio interno para recibir a la madre; los magos descubren de una forma natural al niño con la madre. Todo resulta normal en el texto, todo sorprendente:

> —*En plano de crónica externa no hallamos muchas dificultades.* Ninguna de estas cosas han debido suceder a nivel externo, en el tiempo de la infancia de Jesús. Ni el niño debió nacer en Belén, ni llegaron los magos de oriente guiados por la

[21] Además de obras citadas en notas anteriores, cf S. BARTINA, *Mitos astrales en la Biblia,* EE 43 (1968) 327-344; R. E. BROWN, *The Meaning of the Magi,* Worship 49 (1975) 754-782.

estrella. Pero todo ha sucedido y es cierto en plano de historia pascual: Mt sabe que el oriente misterioso de los magos está abierto al evangelio; vienen los paganos guiados por la estrella de sus religiones, llegan a Jesús a través de una esperanza judía que se cumple sin cumplirse (el rey de los judíos es un niño con la madre, en una casa pequeña de Belén, no en el palacio del rey, ni en el templo de los sacerdotes).

—*La escena es verdadera en plano simbólico:* proyecta la esperanza israelita *(vendrán hacia Sión...:* Is 60,1ss) y el misterio pascual *(Jesús luz de los pueblos:* Lc 2,32) hacia el comienzo del evangelio. En la base y origen de la misión centrífuga (que culmina en Mt 28,16-20 cuando se dice a los discípulos que desciendan de la montaña de Jesús hacia los pueblos de la tierra) se encuentra el cumplimiento de la misión centrípeta que habían anunciado los profetas al decir que vendrían todos los pueblos de la tierra hacia Sión, ciudad mesiánica. Mt 2,1-12 nos indica que esa misión se ha cumplido (de otra forma) en el símbolo de los magos que vienen para adorar a Jesús[22].

—*Pero, al situar en el centro de atención al niño con la madre, la escena corre el riesgo de llevarnos otra vez al plano de los mitos.* Esa imagen (¡una madre divina con el salvador!) pertenece a los datos primordiales de la cultura del entorno pagano. Un niño con su madre: esa es la fuente de la historia, es la verdad más honda de Dios y de los hombres. Recordemos a Isis con el niño en brazos, por citar sólo un ejemplo... Es evidente que Mt conoce la potencialidad (y riesgo) del signo de los magos, vinculado al motivo universal (pagano, humano) de la estrella que dirige a los hombres hacia el centro de salvación. Conoce el riesgo y lo asume para expresar una verdad permanente de lo humano.

Volvamos al principio (Mt 1,18-25), vinculando anunciación de José y signo de los magos (2,1-12), para elaborar así una hermenéutica mariológica de Mt. Dentro de su aparente simplicidad, los textos resultan complejísimos, pues ofrecen muchas posibilidades de comprensión; son símbolos que nos permiten pensar y vivir en hondura el evangelio:

---

[22] Cf E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús* II, Cristiandad, Madrid 1985, 681-684. Sobre la peregrinación a Sión cf J. JEREMIAS, *La promesa de Jesús para los paganos,* FAX, Madrid 1974.

—*¿Por qué es signo de Dios una mujer que concibe sin intervención de padre humano?* ¿No se podía hallar un padre bueno, que actuara de un modo gratificante, evangélico y no impositivo o genealógico? Da la impresión de que el texto supone que Israel (representado como pueblo patriarcal por José) sólo puede encontrar su verdad (verdad de Dios) cuando supera el patriarcalismo y se expresa a través de una mujer que concibe sin necesidad de varón (de patriarca al estilo de la ley antigua). En esa perspectiva judía se debe prescindir del varón.
—*Humanamente hablando, podría parecer más hermoso ver unidos a un varón y una mujer que se aman y engendran al hijo divino,* superando así la visión parcial del varón patriarcalista y la mujer sometida, silenciosa, que se deja hacer por Dios. De esa forma se habría proyectado hacia el origen de Jesús el signo evangélico del matrimonio cristiano. Pero debemos respetar a Mt con su forma de superar el patriarcalismo, presentando en el origen de Jesús un varón y una mujer que parecen internamente escindidos.

Es evidente que el signo es paradójico y que sólo como paradoja puede comprenderse. Mt no quiere compendiar aquí el mensaje de Jesús: no estamos al final sino al principio del evangelio, en el lugar de la ruptura creadora. Así ha presentado a *José como modelo* para todos los creyentes israelitas que deben superar su patriarcalismo sagrado y acoger al Hijo de María como signo de la nueva y definitiva salvación de Dios (en 1,18-25). Y luego ha presentado el texto de los magos (2,1-12) para que ilumine el camino y la posible decisión de un lector (creyente) pagano. Por eso, el signo parcial ha de integrarse luego en el espacio más extenso del sermón de la montaña y la misión pascual de la Iglesia:

—*¿Por qué encuentran al niño con la madre...? ¿No sería mejor que le encontraran con un padre y madre?* Al formar la pareja sagrada de *la madre con el niño,* Mt puede haber corrido el riesgo de identificar a la mujer con su función materna. Ciertamente, el varón sigue allí, como supone el relato; pero cumple funciones exteriores (cuida a la pareja de la madre con el niño), sin entrar en la intimidad de su vida. Es evidente que esta visión es limitada, no responde al ideal de los varones que comparten la intimidad de la madre y el niño.
—*Entendido así el signo de los magos corre el riesgo de con-*

vertirse en expresión de un mito materno. El varón humano queda fuera del misterio, obligado a creer en la mujer madre mesiánica (o viene a presentarse en plano sagrado y superior, en lo divino). Por otra parte, el texto puede dar la impresión de que la mujer, simplemente por serlo, siendo madre, tiene unas relaciones especiales con un Dios que parece varón (es padre y no madre, pues madre es la mujer). Por ese camino podemos desembocar en un tipo de nueva sutil hierogamia[23].

No es fácil encontrar una solución a estos problemas, a no ser que digamos que Mt 1-2 no ha querido elaborar una antropología completa: los rasgos que presenta son sólo introductorios y ayudan a plantear un problema más extenso que sólo adquiere sentido en la totalidad del evangelio. Es parcial la visión de José el israelita y parcial la de los magos de oriente que, conforme a su experiencia más antigua, encuentran a Dios en una Madre con el niño. Son limitadas esas visiones, y pueden deslizarnos hacia el mito si absolutizamos alguno de sus rasgos; pero en el fondo ellas resultan hermosas y necesarias: son una obertura en el camino del misterio, que sólo se comprende leyendo y viviendo el evangelio entero, centrado para Mt en el sermón de la montaña y el mensaje de pascua.

5. Lc 1,26-38: la palabra de María

Hemos esbozado el sentido de este pasaje en la primera parte del libro, al tratar de la Inmaculada, y todavía queremos estudiarlo en clave de esperanza en el capítulo que sigue. Aquí lo analizamos brevemente en clave de palabra.

Lucas se ha sentido obligado a concederle la palabra a la madre de Jesús, en una de las operaciones simbólicas y teológicas más importantes del NT, proyectando sobre el principio (el tiempo de la gestación de Jesús) una verdad y

[23] He estudiado el mito de *Isis con Horus, la madre sagrada, el hijo divino,* en *Hombre y mujer en las religiones,* desde textos de Plutarco y Apuleyo. Las convergencias con el texto de los magos son significativas. Volveré a ellas al tratar de Ap 12.

riqueza de experiencia que María solamente ha podido cultivar en el conjunto y final de su camino. Eso significa que nuestro pasaje ha de entenderse en clave de *mariología pospascual,* concentrando en el relato de la Anunciación el camino creyente de María. Si esta hipótesis es cierta, resulta innecesario recurrir a una tradición familiar de los parientes de María que habrían recogido y trasmitido las memorias de la madre de Jesús, para fijarlas en este pasaje. No es imposible esa tradición, pero complica demasiado las cosas; la mayor parte de los datos de Lc 1-2 se entienden mejor desde la capacidad creadora de la tradición pospascual y especialmente de Lc, interesado por llegar al *corazón mariano del nacimiento de Jesús*[24].

No se trata de un invento ni de una construcción arbitraria. Es evidente que la Iglesia (cf He 1,13-14 y Jn 19,25-27) ha conservado la buena memoria pascual de la madre de Cristo. En esa memoria se incluye el descubrimiento y despliegue de *la palabra de María.* Ella es aquí más que un instrumento pasivo en manos de Dios, más que un signo mesiánico para los judíos (José) o gentiles (magos). Es persona concreta, con autonomía creadora y responsabilidad. Eso significa que ha podido decir y ha dicho su palabra, conforme al testimonio de Isabel: *bienaventurada tú porque has creído...* (1,45).

Parece evidente que Isabel es poco más que un símbolo (madre del último profeta), lo mismo que Zacarías (sacerdote y padre del Bautista). El mismo Lc ha creado sus figuras, fijando por ellas el entorno y sentido del nacimiento del Bautista. Pues bien, en el caso de María su capacidad inventiva es menor, pues la comunidad cristiana conoce a la madre de Jesús, de tal forma que resulta imposible cambiar su figura del todo. Lo que Lc hace con ella es más bien un ejercicio de recreación proyectiva: conoce por la Iglesia lo que ha sido la madre de Jesús como creyente y de esa forma apli-

---

[24] En esta perspectiva se sitúan por ejemplo las aportaciones metodológicas y teológicas de J. N. ALETTI, *El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del evangelio de Lucas,* Sígueme (Biblioteca de estudios de teología, n. 77), Salamanca 1992.

ca hacia el principio de su historia (anunciación) los elementos fundamentales de la fe pascual.

Al igual que Mateo, Lucas asume la tradición del nacimiento virginal, pero elabora de forma distinta su sentido, desde la perspectiva de la acción de Dios en María, interpretada en ámbito de alianza, conforme a los modelos más perfectos (de teofanía, anunciación y vocación) que le ofrece el AT. Sólo un buen conocedor de la Biblia (los LXX) y testigo singular de la historia de la Iglesia (autor de He) ha podido escribir estas páginas, ofreciendo en ellas el más hondo retrato de la madre de Jesús[25].

El ángel de Dios ha dialogado en el templo con un sacerdote mudo, anunciándole el nacimiento del profeta bautista (Lc 1,1-26). El mismo ángel dialoga en Nazaret con una virgen capaz de escucharle y responder a su palabra:

> «Y *María* dijo al ángel: ¿cómo será esto, pues no conozco varón?
> Y *el ángel* le respondió:
> El Espíritu Santo vendrá sobre ti y la fuerza del Altísimo te cubrirá con su sombra;
> por eso, lo que nazca de ti será Santo, se llamará Hijo de Dios;
> pues también tu parienta Isabel ha concebido..., pues nada es imposible para Dios.
> Y *María* respondió: ¡He aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra» (1,34-38).

En gesto de profunda libertad personal, María dialoga con el mismo Dios que habla y actúa por el ángel. Ella *no es tierra femenina* que un patriarca masculino fecunda con su fuerza creadora; *no es santuario sagrado* (tabernáculo) en que Dios habita por su alianza; *ella es ante todo una persona* y de manera personal escucha a Dios y le responde. Por eso hemos querido presentarla como portadora de Palabra[26].

Si omitimos la gestación y generación física *(¡concebirás*

---

[25] Sobre el evangelio de la infancia en Lc hay extensa bibliografía en S. Muñoz Iglesias, *o.c.* I-III, Madrid 1986-1990. Reasumen en forma nueva la temática A. Aparicio-S. Muñoz-G. Aranda-R. Laurentin en *María del Evangelio II: Lucas-Hechos,* EphMar 43 (1993) 153-228.

[26] Desarrollo temático en *La madre de Jesús...,* 229-406.

en tu vientre! 1,31), todo lo que dice el texto puede aplicarse por igual a varones y mujeres. Tomado en su raíz, este no es un diálogo de maternidad sacral sino de encuentro con Dios y realización humana. Es evidente que, en su forma actual, el texto habla de una generación, de manera que sólo se puede aplicar a una mujer que colabora con Dios en su proceso de gestación y maternidad. Pero visto con más hondura, lo que hace María puede aplicarse y se aplica a todos los creyentes, sean varones o mujeres[27].

María no es la mujer sometida (tierra que siembra a su capricho un ser divino masculino); no es tampoco la mujer sagrada (templo silencioso reservado a un Dios que viene cuando quiere); es la mujer persona, en el centro de la historia humana. Por eso, el hecho de su virginidad, resaltado en forma sorprendente y repetida en 1,27 (se la presenta sin más como una virgen) y en 1,34 *(¡pues no conozco varón!)*, ha de entenderse desde el fondo de su libertad personal para dialogar con Dios. No es una mujer sometida, como tierra silenciosa o templo callado, al servicio de otros seres. Es mujer/persona; por eso es virgen.

Para contar el nacimiento mesiánico, Lc necesita un ser humano que sea capaz de dialogar con Dios en plenitud. No le vale el justo José de Mt 1,18-25, anclado en su patriarcalismo. Pero le vale bien María, la mujer creyente que puede dialogar con Dios de forma personal (pues no está sometida a los estereotipos dominadores de los israelitas). Ella sólo posee su fe y su palabra dialogal, su capacidad de escucha y su respuesta. Es israelita rompiendo los modelos normales de la vida israelita; es mujer siendo más que simplemente femenina... Ella es persona en diálogo con Dios. Eso es lo más grande que puede darse sobre el mundo, es lo que Dios ha buscado.

Al presentar a María de esta forma, Lucas construye la mariología temáticamente más desarrollada del NT. Sólo

---

[27] Está al fondo la imagen (hierogámica) del sembrador (masculino) que introduce en el campo (femenino) la semilla de su palabra viviente (cf Mc 4,3-9par). Es claro que esa parábola puede aplicarse por igual a varones y mujeres, aunque en su origen la tierra sea un simbolismo femenino.

siendo virgen (superando el patriarcalismo), la madre de Jesús puede presentarse como verdad del AT: surge precisamente allí donde la vida de Israel alcanza su perfecta transparencia y viene a presentarse ya como modelo de fe para la Iglesia.

Lucas acentúa así la coherencia de la revelación: en los momentos clave, por encima de las rupturas (que habían destacado Pablo y Mc), ofrece los puntos de contacto, personificados de manera especial en la madre de Jesús. María es meta del AT que culmina en forma buena y es al mismo tiempo base de la Iglesia (cf He 1,13-14). Ella es el signo de todos los creyentes que dialogan con Dios, cumpliendo su voluntad, en camino realizado por la pascua. Desde aquí podemos precisar los rasgos del pasaje:

—*La anunciación explicita la historia total de María,* de forma que su mensaje sólo se comprende en un camino que empieza (al menos) en la concepción de Jesús y culmina tras la pascua en el momento en que ella se integra en la Iglesia. De esa forma es histórica, pues está enraizada en el conjunto de la biografía personal de María, como mujer concreta y madre del Cristo. Si se pierde esta base de historia desaparece el valor de la mariología.

—*Siendo mujer concreta, María es modelo de creyente,* de tal forma que el diálogo de su anunciación puede y debe entenderse en clave de vocación cristiana y humana. Ciertamente la maternidad es exclusiva de la mujer; y es propia de María su culminación mesiánica... Pero todos los restantes elementos pueden y deben entenderse en clave de diálogo cristiano del hombre (varón o mujer) con Dios. María es según esto una persona simbólica: todo es en ella concreto (histórico); y todo se vuelve imagen de la trasparencia del ser humano ante Dios.

—*Pero el texto corre el riesgo de llevarnos a un plano mítico,* si es que olvidamos su fondo histórico y absolutizamos el aspecto femenino de María en su relación con Dios (recreando así un esquema de hierogamia o unión matrimonial de un Padre divino con una mujer humana semidivinizada). Sería mito el conceder prioridad y carácter salvador a los rasgos femeninos o maternos de María, separándolos de su camino personal de fe tomándolos como valiosos en sí mismos. Ella se podría convertir de esa manera en expresión de un eterno femenino o madre diosa.

6. Breve conclusión. Mariología teórica. Historia y simbolismo

Había comenzado este trabajo distinguiendo (y vinculando) historia, símbolo y mito. He analizado después cuatro textos fundamentales. Ellos bastan para trazar unas sencillas conclusiones que quieren situarse en plano de hermenéutica mariológica, dentro de un nivel general de ecumenismo[28].

—*Es necesario el retorno del símbolo (y teoría) al suelo de la historia.* Los cuatro textos estudiados presentan a María como símbolo de fe, en perspectivas diferentes. Pero todos se apoyan en su persona concreta, con una acción histórica muy precisa e insustituible, dentro del camino de la salvación. Hasta aquí no hay dificultades.

El problema surge cuando proyectamos sobre María de la historia los símbolos de la fe. Sabemos que ella fue galilea, madre de un pretendiente mesiánico, discutida y venerada dentro de su Iglesia. Pues bien, con lo que ahora sabemos, podemos volver hacia la historia con nuevas preguntas, cuya respuesta depende en gran parte de la tradición y piedad mariana:

—*¿Supo María ya desde el principio de su concepción que Dios mismo engendraba por medio de ella a su Hijo divino?* ¿O sólo tras la pascua, en gesto de memoria y recuperación salvífica descubrió y asumió el misterio de su maternidad mesiánica? Es claro que la respuesta dependerá del lugar hermenéutico donde se sitúe cada lector.

—*¿Engendró María a Jesús de un modo biológicamente virginal o ha de entenderse su virginidad en sentido teológico, como expresión de su disponibilidad a los planes de Dios?* Esta pregunta va unida a la anterior, a no ser que pensemos que María concibió virginalmente sin saber lo que eso suponía, teniendo que esperar hasta la pascua de Jesús para descubrirlo. Además, se puede distinguir entre una virginidad precedente

[28] Volveremos sobre el tema al estudiar Ap 12. Sobre el contexto pascual y martirial, con el riesgo de apertura hacia el mito cf S. BENKO, *The Virgin Goddess...*, 87-129. Visión sistemática en J. C. R. GARCÍA PAREDES, *Mariología*, 225-252.

(previa a la concepción) y una virginidad consecuente (signo de su vida entregada en manos de Dios). También en este caso, la respuesta dependerá del lugar hermenéutico de lectores y creyentes.

—*¿Hubo un tiempo en que María no creyó en el mesianismo de Jesús, como pudiera deducirse de Mc 3,31-35?* Es claro que el hecho de no creer en Jesús no era aún pecado sino expresión de un camino doloroso y fuerte de búsqueda mesiánica. En esta perspectiva se podría enriquecer el dogma católico de la Inmaculada, mostrando que María pudo ser plenamente limpia (en sentido religioso) y no creyente (pues no había llegado para ella el descubrimiento pleno del sentido salvador de su Hijo). Es claro que también aquí las respuestas dependen del lugar emotivo y eclesial en que se sitúan los cristianos (especialmente los católicos).

Dejo el tema abierto en plano de teoría. El símbolo mariano (tal como aparece desplegado por Pablo, Mc, Mt y Lc) es inseparable de la biografía concreta de María y resulta incompatible con una negación de su historia. El NT en su conjunto y la Iglesia posterior no podrían haber elaborado ese símbolo si María no hubiera sido una persona honesta, ejemplarmente dedicada a su hijo (Hijo de Dios), en camino sincero de maduración humana (creyente) que le fue llevando del "clan" familiar israelita a la casa universal de la Iglesia. Así podemos decir que la mariología es la historia simbólica de María, recibida (cultivada, amada) por muchísimos cristianos como expresión personal privilegiada de la obra redentora de Jesús[29].

—*Los cristianos pueden integrar la historia de María en un horizonte simbólico de fe, pero no pueden identificarla con el mito hierogámico (pagano) de la virgen madre de Dios.* Desde un contexto cercano al mito, se han estudiado en los últimos decenios los arquetipos eternos (lo materno, lo femenino) que estarían en el fondo de gran parte de la mariología popular que habría redivinizado (o resacralizado) al menos psicológicamente la figura de María.

---

[29] En esa perspectiva he presentado su figura como primera creyente cristiana en *La madre de Jesús...*, 265-285.

El tema es complejo y ha sido tratado en múltiples niveles, tanto en perspectiva histórica como teológica y psicológica; muchos psicólogos y estudiosos de la historia de las religiones piensan que el símbolo mariano debe convertirse en una especie de expresión cristiana del mito de la sacralidad femenina. La madre de Jesús es para ellos un ejemplo más (quizá el más perfecto) del arquetipo de la mujer/madre sagrada. Pues bien, en contra de eso, reasumiendo en parte lo dicho y formulando perspectivas exegéticas y teológicas que están en el fondo de este libro, me atrevo a sugerir unas sencillas reflexiones conclusivas que sitúan el signo de María en su lugar cristiano[30]:

—*Parece claro que existe un cierto arquetipo de lo divino femenino,* tal como destaca la psicología de vertiente junguiana y muestran las varias religiones del oriente mediterráneo donde Deméter, Isis, Cibeles, la Madre Celeste y la Diosa Siria aparecen de algún modo como intercambiables. Pero en un segundo momento debemos afirmar que el arquetipo no está clausurado, no tiene que permanecer siempre de un modo. La realidad y sentido de la mujer no es algo que preexiste en un nivel celeste y se impone desde arriba sino un valor personal que los mismos seres humanos (mujeres con varones) vamos conformando a lo largo de la historia.

—*En la visión cristiana de María influye ese arquetipo y el motivo de la hierogamia pero su elemento desencadenante y central es la historia concreta de María.* Cuando los cristianos hablan de ella no la recuerdan y veneran de un modo general como madre divina del paganismo universal sino como madre

[30] E. NEUMANN, *La grande Madre. Fenomenologia delle configurazioni femminili dell'inconscio,* Astrolabio, Roma 1981; estudia los arquetipos o constantes de la divinidad femenina en los mitos. Es evidente que a un determinado nivel *arquetipo psicológico y mito religioso* se vinculan. Pero, conforme a todo este trabajo, la figura de María en el NT no es una nueva versión del eterno femenino de la mujer/madre sagrada. Ella es ante todo una mujer concreta y discutida dentro de la historia. Por eso, frente al mito arquetípico, hemos querido situar, en el principio de la mariología, la figura histórica de la madre de Jesús. Sólo allí donde se mantiene esa raíz de historia, sólo allí donde se acentúa la realidad concreta de la persona de María, conserva y despliega su sentido el símbolo cristiano y no se pierde (no puede perderse) en la eternidad sacral y pagana del mito.

humana concreta del Cristo, descubriéndola misteriosamente vinculada al proyecto histórico y mesiánico de su hijo, que es el mismo Hijo de Dios. En su concreción histórica, como madre de Jesús y miembro de la Iglesia, ella ofrece nueva identidad al ser humano (y de un modo especial a las mujeres).

—*La mariología es una expresión simbólica (creyente) de la figura de María, no un desarrollo del mito del eterno femenino.* Ciertamente, está en su fondo el riesgo del mito, y no podía ser de otra manera, pues la madre de Jesús asume para el creyente aspectos y valores de aquello que muchos pueblos han expresado al hablar de la gran mujer/madre divina. Pero todo eso queda asumido y superado (recreado) en la historia concreta de María, en clave de evangelio. Sólo pueden conservarse los posibles valores del mito (de la diosa/madre, del eterno femenino) allí donde ellos vienen a ser recreados en el símbolo personal de María, sobre el suelo firme de la historia de Jesús, entendida y actualizada desde el conjunto del evangelio, dentro de la Iglesia. La grandeza de María no está en ser diosa/mujer, no está en el signo de su maternidad sagrada; ella es grande por ser sencillamente humana: la madre (al fin) creyente del Hijo de Dios.

Comenzábamos hablando de historia, símbolo y mito. Entre la *pura historia* (en sí poco conocida) y el *puro mito* (en nivel de fantasía religiosa) nos ha situado el NT, al presentar de un modo poderoso el símbolo cristiano de María, la madre de Jesús. El lector habrá advertido que hemos dado primacía a los textos de Pablo, Mc y Mt. Ellos nos han ayudado a plantear eso que llamamos la *mariología teórica,* abierta al plano del conocimiento. En ese plano hemos querido movernos, destacando la profunda relación que existe entre *historia y símbolo.* Así podemos decir que la mariología empieza siendo el conocimiento simbólico profundo de la historia de María.

Quedan abiertos muchos temas, especialmente de *mariología práctica,* abierta a la creatividad del compromiso cristiano, y de *mariología estética,* vinculada al despliegue más imaginativo del símbolo de la madre de Jesús. De esos temas tratan los dos capítulos que siguen. El primero lo estudiamos partiendo de Lc 1-2, el segundo desde Ap 12.

2

Actuar. La esperanza de María en Lc 1-2

Hemos destacado la importancia del *comprender,* fijándonos de un modo especial en las relaciones entre historia y símbolo mariano. Pasamos ahora al nivel del actuar, acentuando el sentido y consecuencias de la *esperanza mariana,* a partir de Lc 1-2. Seguirá al fondo lo dicho sobre Gál, Mc y Mt, pero aquí estudiaremos la visión de Lucas. Tres son, a mi juicio, las raíces de la esperanza de María, madre de Jesús, que están al fondo de todo lo que sigue:

—*María está en el culmen del Antiguo Testamento israelita.* Ella es la *Hija-Sión,* signo del pueblo que aguarda la llegada de Dios que ha de mostrarse como padre, esposo, amigo de aquellos que le aman. Así aparece como portadora de la fe y de la esperanza de Abrahán y los patriarcas y profetas de su pueblo, de manera que podemos definirla como israelita por excelencia, la persona que dialoga con Dios en alianza y deja que Dios mismo fecunde su existencia. Ella viene a presentarse de esa forma como madre mesiánica del pueblo, en la línea de las heroínas salvadoras: de Ester y de Judit, de Jael y de la madre de los siete hermanos macabeos[1]. Por eso es principio de acción liberadora.

—*Ella expresa la más honda verdad de la mujer.* María es la auténtica *Eva,* mujer del principio y meta de la historia. Gén 2-3 la presenta entre Dios y la serpiente, cerca de Dios por su

[1] He publicado una primera versión de este trabajo en *Isidorianum* (Sevilla) 1995. Sobre el trasfondo bíblico del tema he tratado en *Bat-Sion, Hija de Sión. Origen y desarrollo del símbolo,* EphMar 45 (1994) 9-43, destacando la autoconciencia de la comunidad israelita como mujer y ciudad que esperan la llegada de Dios.

maternidad (es fuente de vida), cerca de la serpiente por su deseo de posesión envidiosa (quiere adueñarse por sí misma de la vida). Lc 1,26-38 ha invertido (y cumplido) la función de la Eva antigua, conforme a la palabra del mismo Dios que dice a la serpiente: *¡pondré enemistades entre ti y la mujer...!* (Gén 3,15). En el lugar donde la mujer despliega su verdad, en esperanza práctica de vida, ha colocado el NT la figura de María[2].

—*María es en fin persona humana.* Ciertamente, es *Hija-Sión, mujer-materna,* Eva verdadera. Pero es ante todo un ser humano. Desde hace algún tiempo he venido definiéndola, en clave provocativa, como *ejemplo de persona.* Conforme al testimonio de la Escritura cristiana, ella es el primer viviente que ha dialogado en forma plena con Dios, en actitud de escucha y compromiso, en gesto de colaboración intensa. Dios y María se han hablado y en ese diálogo ha expresado el Padre su palabra divina (ha engendrado humanamente al Hijo) y ha desplegado María el más hondo sentido de la vida humana, haciéndose persona y alumbrando al mismo Hijo de Dios. En ese aspecto, pienso que podemos definir a María como *esperanza activa de humanidad,* signo y garantía de aquello que podemos alcanzar todos los humanos en cuanto vivientes personales que dialogan con Dios y así despliegan el valor total de su existencia[3].

Para desarrollar esos momentos de la esperanza de María (israelita, mujer, persona) habría que escribir un tratado riguroso de mariología práctica. Aquí me he limitado a esbozar el testimonio de Lc 1-2, poniendo de relieve sus aspectos más significativos, a la luz de una exégesis que une lo narrativo, lo práctico y social.

---

[2] He desarrollado esta visión de la Mujer-Eva y de María en *Hombre y mujer en las religiones,* Verbo Divino, Estella 1966 (en el lugar donde me ocupo de Israel) y en mi nuevo trabajo sobre *María y el Espíritu Santo,* en AA.VV., *Mariología fundamental. María en el Misterio de Dios,* Secretariado Trinitario, Salamanca 1995, 144-192. Volveré al tema al ocuparme de Ap 12, al final de este libro.

[3] Esta es la tesis fundamental de *La madre de Jesús. Introducción a la mariología,* Sígueme, Salamanca 1990², 229-406 donde, en contra de aquellos que toman a María como manifestación o cuasi encarnación del Espíritu Santo, la interpreto como signo y esperanza de vida personal humana.

El texto ha sido analizado en la exégesis, recreado en la liturgia, revivido en la piedad de los creyentes. Por eso no he querido ofrecer una respuesta a todos los problemas que ha venido planteando, ni he tratado de explorar sus riquezas literarias y espirituales. Lo que hago es mucho más sencillo: vuelvo a leerlo en perspectiva de apertura mesiánica, interpretando así a María como esperanza de Dios hecha persona y vida humana[4].

Supongo que el lector conoce el tema y le invitamos a estudiarlo en plano personal con la ayuda de los comentarios y libros más usuales. No hacemos la exégesis formal del texto, no estudiamos su origen y despliegue, su lugar en el conjunto de la tradición cristiana y su influencia en tiempos posteriores. Para ello siguen siendo necesarios, como digo, los trabajos especializados sobre el tema[5].

Aquí me he limitado a estudiar la esperanza mariana en Lc 1-2 y para ello debo comenzar poniendo de relieve las profundas diferencias que el mismo Lc ha trazado entre Zacarías, sacerdote de Israel, y María, madre mesiánica. Ellas nos permiten situar y presentar el tema.

---

[4] Estudio detenido y bibliografía básica en S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los evangelios de la infancia* III: *Nacimiento e infancia de Juan y de Jesús en Lucas 1-2,* BAC, Madrid 1987.

[5] Entre los comentarios a Lucas cf M. J. LAGRANGE, *Luc,* ÉB, París 1927, 1-98; H. SCHÜRMANN, *Lucas I,* CTNT, Brescia 1983, 73-285; J. A. FITZMYER, *Lucas* II, Cristiandad, Madrid 1987, 41-295; C. F. EVANS, *Luke, NTC,* SCM, Londres 1990; F. BOVON, *Lucas* I, Sígueme, Salamanca 1995, 49-234. Entre los estudios: C. ESCUDERO, *Devolver el evangelio a los pobres. A propósito de Lucas I-II,* Sígueme, Salamanca 1978; A. GUEURET, *L'Engendrement d'un récit. L'Évangile de l'enfance selon Saint Luc,* LD 113, París 1983; R. LAURENTIN, *Luc I-II,* ÉB, París 1957; L. LEGRAND, *L'Annonce a Marie (Lc 1,26-38),* LD 106, Cerf, París 1981; J. MCHUGH, *La madre de Jesús en el NT,* DDB, Bilbao 1978.

1. Esperanza israelita. El sacerdote Zacarías (Lc 1,5-26)

1.1. *Esperanza humana, esperanza israelita. Varón y mujer, sacerdote y esposa*

La primera figura del evangelio de Lucas no es María, la mujer, sino un *justo sacerdote* llamado simbólicamente *Zacarías* (Dios se ha acordado o Dios recuerda) y su esposa, una *justa mujer* llamada *Isabel* (Mi Diosa salva). Ellos representan la paradoja de la esperanza israelita: ambos son irreprochables, pero no han conseguido descendencia; se cierra en sus personas el futuro, carecen en el mundo de esperanza.

—*El sacerdote simboliza el templo,* la sacralidad del pueblo de Israel interpretado en perspectiva de culto, comunidad encargada de alabar a Dios en rito y sacrificio, con incienso de olor suave y fuego que va consumiéndose y alumbra la existencia de los hombres. El templo es presencia de Dios, garantía de vida (de futuro de hijos) para el pueblo. Pero Zacarías, sacerdote, no tiene descendencia y por eso está atrapado de esa forma al interior de una fuerte contradicción. Liturgo estéril, eso es Zacarías: signo de una historia que no logra culminar en Dios ni abrirse hacia el futuro por los hijos, sobre un templo que aparece al mismo tiempo como necesario e inútil, como lo más santo (lugar de Dios) y lo más pervertido (campo de disputa y robo entre los hombres). Alaba a Dios el sacerdote, pidiendo por su pueblo. Pero es evidente que pide también por sí mismo, deseando descendencia, como indicará con nitidez el ángel: *ha sido escuchada tu oración; tu mujer te dará un hijo...* (1,13). Es como si toda la genealogía del sacerdocio israelita estuviera centrada y dirigida hacia el deseo y promesa de prole. Los sacerdotes han sido dentro de Israel los garantes de la gran familia de los limpios, puros. Han estudiado y guardado de un modo obsesivo sus listas genealógicas, para así garantizar la validez del culto. Es como si todo el misterio de Dios y el futuro del pueblo dependiera de la pureza seminal patriarcalista de sus hijos y nietos, en línea persistente, de eterno sacerdocio, regido por una ley de descendencia que viene por los siglos. El sacerdote cumple su función sacrificando e

incensando sobre el templo. Pero la cumple de igual modo, y casi con más intensidad, engendrando nuevos y puros sacerdotes de su familia aarónica, sadoquita, que garanticen el futuro del culto sobre el templo[6].

—*La mujer es la esperanza humana.* Ella no ruega sólo a Dios, como los patriarcas, pidiendo *¡dame un hijo!* (cf Gén 15,2). Reza a Dios, como Ana sobre el templo (1Sam 1,11), pero pide también a su marido como Raquel, la madre antigua *¡o me das hijos o muero!* (Gén 30,1). Dentro de una historia patriarcal, es ante todo madre: vale en cuanto ofrece hijos al marido; para ellos vive, por ellos alcanza sentido. Por eso, una mujer estéril es contradicción: esperanza baldía, promesa de vida no cumplida. Contradicción más grande es todavía la mujer estéril de un sacerdote. Todo en ella ha de estar preparado para engendrar otro puro sacerdote; por eso tiene que ser escogida, pura, virgen, mujer que nunca haya podido mantener contacto sexual con extranjeros o varones menos puros. Como sagrario del semen sagrado es la esposa del sacerdote; para su función ha de guardarse en forma limpia. Es evidente que Isabel, mujer estéril de un sacerdote que oficia en el templo, es a los ojos de Israel una *mujer cargada de oneidós,* de vergüenza y desprecio (cf 1,25)[7].

El gozo humano del encuentro erótico resulta secundario en este contexto, a pesar de lo que ha dicho el *Cantar de los Cantares* destacando el valor humanizante del placer sexual, vivido de una forma espontánea y personal, entre un

---

[6] Sobre el sentido del templo en la tradición sinóptica, con amplia bibliografía, cf G. BIGUZZI, *Yo destruiré este templo. El templo y el judaísmo en el evangelio de Marcos,* El Almendro, Córdoba 1992. La obra de Lc-He se encuentra en gran parte centrada sobre el valor fundante y la crisis final del templo de Jerusalén, expresada en el juicio de Esteban (He 7). Sobre el valor y controversias de las *genealogías sacerdotales* cf R. P. WILSON, *Genealogy,* AnchorBD II, 929-932; R. DE VAUX, *Instituciones del AT,* Herder, Barcelona 1993[4], 496-518; J. JEREMIAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús. Estudio económico y social del mundo del NT,* Cristiandad, Madrid 1977[3], 167-238; E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús* II, Cristiandad, Madrid 1985, 320-343.

[7] Sobre la vida diaria de los sacerdotes cf E. P. SANDERS, *Judaism. Practice and belief. 63BCE-66CE,* SCM, Londres 1992, 170-190. Parte del orden *Nashim* (Mujeres) de la *Misna* regula las normas de pureza ritual de las mujeres de los sacerdotes, dirigidas a controlar su pureza genealógica.

varón y una mujer, sin condicionamientos de pureza ritual o de hijos puros que garanticen la ley de sucesión sagrada. En el contexto levítico de Lc 1,5-25, sacerdote y esposa han de estar al servicio de la genealogía nacional. Este es el sentido de su vida, el más grande de todos los valores y gozos que ellos pueden desear, conforme a la palabra del salmista:

«Tus hijos, como renuevos de olivo,
alrededor de tu mesa,
esta es la bendición
del hombre que teme al Señor» (Sal 128,3-4)[8].

Pues bien, los dos israelitas ejemplares, sacerdote y mujer limpia (de pura familia sacerdotal), viven carentes de esperanza: no tendrán un hijo sacerdote que siga oficiando en el templo, mientras perdure el mundo, expiando así por los pecados de su pueblo; no habrá nadie que recoja su memoria y la conserve entre los hombres. Desde su misma ancianidad baldía, ellos son el signo de una vida humana que pierde la razón de su existencia.

1.2. *Sacerdote en el templo. Un hijo profeta*

El estéril Zacarías oficia sobre el santuario. *Le ha tocado el turno* y en nombre de los restantes sacerdotes de Israel, signo del pueblo entero, liturgo de una humanidad que alaba a Dios, debe oficiar con el incensario *al interior del templo.* No penetra en el Santo de los Santos, donde sólo puede introducirse una vez al año, interceciendo de un modo oficial por los pecados del pueblo entero, el sumo sacerdote, sino en el *naos* o *Santo,* el espacio de alabanza y plegaria cotidiana de los sacerdotes[9].

---

[8] Esta es la esencia más honda de la *bendición sacerdotal:* el culto se vincula con la vida de los hijos; la esperanza teológica se expresa como experiencia vital de fecundidad, cumplida por los hijos. Cf H. J. KRAUS, *Los salmos II,* Sígueme, Salamanca 1995, 673-676; L. A. SCHÖKEL-C. CARNITI, *Salmos II,* Verbo Divino, Estella 1993, 1513-1515.

[9] Sobre el *naos* cf O. MICHEL, *Naos,* TWNT IV, 884-895; W. VON MEDING, *Templo, Naos,* en L. COENEN (ed.), DTMNT IV, 248-251. Trasfondo hebreo: M.

La gente está afuera. Participa del culto en aquello que el culto tiene de visible para los israelitas varones que pueden acercarse al patio de los sacrificios. Pero después, cuando llega el centro del misterio, sólo el sacerdote vestido de sagrado penetra en el Santo, *naos* de Dios, con el incensario de la gloria y perfume, del fuego sacral, balanceándose en sus manos. Allí le espera *el ángel de Dios,* rostro visible del mismo ser divino en cuanto abierto hacia los hombres, para comunicarle su misterio. Zacarías sabe que habita en ese espacio sacral, pero no le ha esperado de esa forma. Por eso teme: se ha roto el equilibrio de su vida regulada por la ley; se abre a sus pies lo inesperado, el misterio sorprendente.

Desde el lugar de Dios habla su ángel. Es como si todo el AT viniera a culminar en su palabra. Es como si el culto de Israel viniera a concentrarse en este gesto del ángel de Dios que sale al paso del buen sacerdote inútil (estéril). Así habla el enviado:

> «No temas, Zacarías, porque ha sido escuchada tu plegaria y tu mujer engendrará un hijo para ti y le pondrás por nombre *Juan*» (Lc 1,13).

La sacralidad del templo se pone al servicio del hijo. En un primer momento podemos suponer que Dios mismo ratifica desde el santuario la esperanza del anciano sacerdote, dándole un vástago que pueda renovar el árbol muerto de su genealogía. En esa línea ha de entenderse la expresión *engendrará un hijo para ti (soi):* en el centro de atención emerge la función genealógica, sacerdotal del viejo padre.

La preocupación de Zacarías era su esperanza engendradora fracasada. Si todos los sacerdotes de Israel (con sus esposas) resultaran estériles, el mundo sacral acabaría: no podrían elevarse sacrificios sobre el templo; cesaría la liturgia, el mismo pueblo israelita vendría a terminarse. Por eso se destaca antigua la promesa de la descendencia sacerdotal en los levitas y en los hijos de Aarón. De esa forma pue-

---

OTOSSON, *Hêkhal,* TDOT III, 382-388; E. JENNI, *Bayit,* en E. JENNI (ed.), DTMAT I, 449-457.

de mantenerse, también a través de Zacarías y su hijo (por supuesto, un varón), la *alianza eterna* de Dios con Leví, con Aarón, con los sacerdotes[10].

La escena resultaba hasta ahora trasparente: es como si el mismo Dios ratificara la esperanza sacral de su pueblo. La promesa del ángel podría haber terminado aquí. Todo habría recibido así pleno sentido, dentro de la estructura sacral israelita. Pero el ángel continúa en palabra sorprendente:

> «Y será alegría y gozo y muchos se alegrarán en su nacimiento, pues será grande delante del Señor, y no beberá vino ni sidra, y le llenará el Espíritu Santo desde el vientre de su madre; y convertirá a muchos israelitas al Señor su Dios; y él mismo irá delante del Señor, con el espíritu y fuerza de Elías, para hacer que los hijos tengan el corazón de los padres y los rebeldes la sensatez de los justos, para preparar al Señor un pueblo bien dispuesto» (Lc 1,14-17).

El hijo esperado del buen sacerdote no será más sacerdote, no destacará por sus rasgos sacrales. Desaparece la función del templo, no se habla ya de sacrificios ni de incienso. El hijo del anciano sacerdote será nazareo y profeta:

> —*Nazareo,* consagrado, es alguien que renuncia por ascesis fuerte al vino y a la bebida fermentada (sidra); se aparta de la vida ordinaria del pueblo, no asiste a los banquetes, no crea comunión de amor con otros fieles. El hijo del sacerdote será *nazareo,* duro asceta que prepara con su misma vida la llegada de Dios sobre la tierra: vivirá al servicio de la trasformación del pueblo entero, comprometido incluso a participar en lo que suele llamarse *guerra santa* o combate en favor de Yavé y de sus principios religiosos[11].

---

[10] Sobre este fondo resulta muy importante el recuerdo de una *alianza sacerdotal* (no sólo noaquita, abrahámica, mosaica o davídica) de Dios con Israel, como ha mostrado A. JAUBERT, *La Notion d'Alliance dans le Judaisme aux abords de l'Ère Chrétienne,* PS, Seuil, París 1963, 36-43, 143-189. En esta línea se sitúa el texto programático de Si 44,6-26, que destaca la alianza genealógica de Dios con los sacerdotes de Israel, y Sab 18,20-25, que acentúa la intercesión salvadora de esos sacerdotes. Cf J. R. SPENCER, *Aaron,* AnchorBD I, 1-7.

[11] Sobre el nazareato en R. DE VAUX, *o.c.,* 588-590. El hijo del sacerdote se

—*Profeta* es quien habla y actúa al servicio de la causa de Dios. El hijo del sacerdote será profeta como Elías: portador de conversión y fuego. Amplios círculos del judaísmo esperaban la *vuelta de Elías,* escondido o raptado en Dios (no muerto), que vendrá para trasformar al pueblo y preparar la llegada de Dios. Esa esperanza está al fondo de una visión popular de Jesús (cf Mc 6,15; 8,28) y ha sido ratificada por el mismo evangelio al presentar a Elías con Moisés como testigos de Jesús en el Tabor (cf Mc 9,2-8)[12].

Zacarías se inscribe dentro de la espera sacerdotal israelita, en el contexto de la *alianza de Aarón.* Pero, al mismo tiempo él desborda ese nivel: necesita y quiere la conversión de su pueblo; de la vena más profunda de su vida y pensamiento sacral ha brotado esta palabra que le anuncia el ángel en el templo. En la frontera donde sacerdocio y profecía se vinculan, allí donde el sacerdote abre su espíritu y tiende por un lado hacia la trasformación apocalíptica y por otro hacia la guerra santa, en defensa de su pueblo, nos sitúa este pasaje. Por un lado, Lucas le presenta sobre el templo de Jerusalén, ratificando de esa forma la continuidad del templo y de sus sacerdotes legítimos, en contra del rechazo y condena de algunos grupos de renovación, como los de Qumran. Por otro lado, aún vinculándose al culto oficial del templo, donde Dios le habla por su ángel, Zacarías aparece vinculado a una esperanza que desborda los límites del templo y que se expresa por su propio hijo, que será nazir y profeta de Dios[13].

---

sitúa, en línea de recreación ascética del pueblo, dentro de los movimientos de renovación israelita de su tiempo, tanto en plano helenista (terapeutas de Filón) como palestino (partidarios de la alianza de Qumrán, diversos grupos de bautistas). Los historiadores han buscado las posibles vinculaciones entre Juan y los esenios de Qumran. Aquí no entramos en el tema.

[12] Sobre el retorno de Elías o la llegada del profeta final cf O. CULLMANN, *Christologie du NT,* Delachaux, Neuchâtel 1958, 18-32 (texto español, *Cristología del NT,* Methopress, Buenos Aires 1965, 26-58). Sobre Elías: J. T. WALSH, *Elijah,* AnchorBD II, 463-466.

[13] En contra de lo que suele pensarse, una parte considerable de las familias sacerdotales del tiempo rechazaban los métodos burgueses que suelen atribuirse a los saduceos. Serán precisamente sacerdotes muchos dirigentes de la re-

1.3. *Dificultad del sacerdote. Mudez de Zacarías*

Zacarías es representante de una esperanza sacral que le desborda. Es sacerdote, pero sabe que el culto no basta: por eso, su hijo no será ya sacerdote sino líder ascético, hombre que trasciende los límites legales de su pueblo, en clave de purificación, de conversión trasformadora. Por eso, es normal que quiera seguridades, pida un signo:

> «¿Cómo conoceré esto, pues yo soy anciano y mi esposa avanzada de años?» (1,18).

Significativamente, el problema no está en las propiedades o funciones del niño que anuncia el ángel. Zacarías no reniega de ellas, recibe como normal y aceptable el hecho de que el hijo que su esposa ha de engendrar sea nazir y profeta, iniciador de conversión para su pueblo. Mantiene la esperanza grande, aquella que es humanamente más difícil. Duda, sin embargo, de lo que parece más fácil: su capacidad de engendrar siendo ya ancianos.

Quiero acentuar este desfase o *disonancia significativa.* Desde una perspectiva humana, el problema no está en engendrar, pues otros podrían hacerlo, si no lo hicieran ellos. El problema está en engendrar precisamente ese *hijo profeta y nazareo.* Quizá el sacerdote no entiende ni sabe que el signo es él mismo y su esposa ya ancianos. Por eso dice el ángel:

> —«*Yo* soy Gabriel, el que asiste ante Dios; y he sido enviado para hablarte...
> —Y *tú* estarás mudo y no podrás hablar, hasta el día en que sucedan estas cosas, pues no has creído a mis palabras...» (1,19-20).

Precisamente ellos, un anciano sacerdote con su anciana esposa estéril, aparecen como signo de la acción profética

---

belión antirromana del 67-70, y sacerdotes, pero contrarios a los que tenían poder sobre el templo, fueron los promotores del movimiento de Qumrán. Entre unos y otros situamos el camino que lleva de Zacarías a Juan. Sobre los saduceos, además de obras de J. JEREMIAS y E. SCHÜRER, cf S. LE MOYNE, *Les Sadduccéens,* París 1972.

de Dios, expresión de esperanza dentro de la historia. La novedad no está en que engendren, pues lo hacen muchísimos esposos sobre el mundo, sino en que engendren al *profeta del final,* al nazareo que supera la vieja ley sacral del templo, abriendo un camino de conversión para el pueblo.

Lo *grande* es la obra de Dios (envío del profeta); lo *pequeño* es el signo, el hecho de que engendren precisamente ellos, dos ancianos. De esta forma se convierten en parábola viviente de un misterio de Dios, expresión matrimonial de la esperanza israelita. Así aparecen como indicación de algo que les desborda: engendran un hijo que no les pertenece totalmente, pues rompe la genealogía sacerdotal, apareciendo como portavoz de la novedad de Dios sobre la tierra.

Lógicamente, el sacerdote *quedará mudo.* No podrá decir lo que ha pasado. Todo lo que viene a realizarse entre ellos (entre Zacarías y su esposa) desborda el nivel de las palabras. No se puede explicar, no se logra decir, sucede desde un fondo de silencio. El sacerdote calla ante la obra de Dios. No la entiende, ha de quedar un tiempo mudo, todo el tiempo en que se vaya expresando y madurando la vida de su entraña, el fruto de Isabel, su esposa anciana[14].

Esta *es una esperanza donde acción de Dios y camino del hombre se cruzan y fecundan.* Es *esperanza del hombre sacerdote* que, partiendo del mismo lugar de sacralidad nacional (templo) se abre proféticamente hacia la trasformación del mismo pueblo; lo que aguarda se inscribe en el deseo más profundo de su vida y de su gente. Pero, al mismo tiempo, *es esperanza que desborda al hombre sacerdote,* no sólo porque trasciende el espacio de su sacralidad (templo) sino porque sitúa a todo el pueblo ante la conversión que brota del mismo Dios.

Por eso, en el fondo de la misma esperanza del anciano sacerdote, se inscribe su mudez. Quiere y no puede decir. Ha rogado a Dios y no acaba de aceptar después el don que

---

[14] Cf P. Benoit, *L'Enfance de Jean Baptiste selon Luc 1,* NTS 3 (1956-1957) 169-194; F. Bovon, *o.c.,* 75-94; R. E. Brown, *El nacimiento del Mesías,* Cristiandad, Madrid 1982, 273-289; S. Muñoz Iglesias, *o.c.* II, Madrid 1986, 93-132.

Dios le ha dado, respondiendo a su plegaria. Esta es la paradoja de Israel: un sacerdote que viene a convertirse en padre de un profeta o, quizá mejor, del profeta final; un levita que, venciendo por gracia de Dios su esterilidad (carencia de palabra), se hace testigo de la ruina de todo sacerdocio.

1.4. *Paradoja israelita, esperanza más allá de la esperanza*

Esta es la paradoja de Israel, pueblo que se abre hacia el futuro en el lugar donde el culto se vuelve profecía. Juan, nuevo profeta, viene a presentarse de esa forma como meta y superación de todo sacerdocio. Los ancianos de Israel, Zacarías y su esposa, son signo de un pueblo que, desde el fondo de su aparente esterilidad, en un momento avanzado de su vida, han dado a luz al profeta de Dios sobre la tierra. Esta es la paradoja de Israel:

—*El hijo brota de la promesa de Dios, pero nace de la unión del sacerdote y su consorte,* en la línea de las genealogías y esperanzas humanas. Se cumple así y culmina el paradigma bíblico de los padres ancianos y estériles que engendran un hijo con la ayuda de Dios, conforme al poder de su promesa. Dios mismo se expresa de esa forma como fuente de vida (de renovación y nueva humanidad) allí donde parece que la vida humana se encontraba ya en peligro de perderse[15].

—*Zacarías recibe la promesa desde el templo, pero su hijo no será un hombre de templo* sino asceta voluntario al servicio de la conversión del pueblo. Estamos en aquel lugar donde, desde el mismo fondo sacral del santuario, se supera el *mesianismo sacerdotal* de ciertos círculos levíticos. El nuevo enviado de Dios se sitúa en la línea de los profetas de conversión, superando la sacralidad del templo y el legalismo de los círculos rabínicos posteriores, centrados en torno a la Misna[16].

---

[15] Sobre el *anuncio de hijo:* J. P. AUDET, *L'Annonce à Marie,* RB 63 (1956) 346-374; S. MUÑOZ IGLESIAS, *El evangelio de la infancia en san Lucas y las infancias de los héroes bíblicos,* EB 16 (1957) 329-382; L. LEGRAND, *L'Annonce a Marie (Lc 1,26-38),* Cerf, París 1981.

[16] Siguen siendo fundamentales: S. MOWINCKEL, *El que ha de venir. Mesianis-*

—*El nuevo profeta prepara la venida del Señor (Kyrios)* que, en perspectiva del AT (Biblia hebrea), es el mismo Dios que llega para realizar su obra. Pero en el texto actual, leído desde un fondo cristiano, la identidad de ese *Kyrios* queda indeterminada. El ángel ha introducido un enigma dentro de la historia o, mejor dicho, ha vuelto a plantear con toda fuerza el enigma de fondo de la historia. ¿Cómo viene Dios? ¿Cuáles son sus signos? Sólo la lectura posterior del mismo Lucas o el contexto confesional de los lectores permitirá entender lo que supone la promesa del ángel a Zacarías. Conforme a la visión de *los cristianos,* es evidente que Juan será precursor de Jesús, el mesías. Pero, en la visión de *los judíos rabínicos,* ese mismo Juan debía hallarse al servicio de la renovación de la Ley, identificada en el fondo con la presencia y acción eterna de Dios[17].

Dejemos el texto así, prescindamos del resto de la escena con la noticia posterior del engendramiento de Juan. Aquí sólo hemos querido destacar los elementos fundantes de esta esperanza del sacerdote israelita. En ella culmina y se expresa la historia del Antiguo Testamento, tal como ha sido (o puede ser) recreada por el judaísmo de aquel tiempo.

Sabiamente, en perfecto estilo narrativo, Lucas ha querido situar la esperanza de María, madre de Jesús, sobre el trasfondo de la más honda esperanza del pueblo israelita, en clave sacerdotal y profética. Ha callado el sacerdote, pero la palabra del ángel actúa e Isabel concibe al hijo de su ancianidad, hijo de la promesa de Dios (1,21-25).

---

mo y mesías, FAX, Madrid 1975, 281-376; H. CAZELLES, *El Mesías de la Biblia,* Herder, Barcelona 1981; P. GRELOT, *L'espérance juive à l'heure de Jésus,* DDB, París 1978. Nueva perspectiva en J. L. SICRE, *De David al Mesías. Textos básicos de la esperanza mesiánica,* Verbo Divino, Estella 1995, 329-406.

[17] El anuncio del ángel se encuentra por ahora *abierto* y su contenido debe interpretarse desde un contexto confesional, como he señalado en *Dios judío, Dios cristiano,* Verbo Divino, Estella 1996. Lucas lo interpreta en el contexto total de su evangelio.

1.5. *Benedictus. Esperanza nacional y celotismo*

Sobre el silencio de esa gestación inscribe Lucas el relato de la anunciación de María (1,26-38) y la visita a su prima Isabel, ya encinta de seis meses (1,39-56). Nace luego Juan y entre el miedo reverente del pueblo, Zacarías recobra la voz para bendecir a Dios *(eulogueín),* en palabras de fuerte tono sacerdotal y profético.

Esas palabras ofrecen el contexto más perfecto de la *mariología práctica.* La acción de María ha de entenderse desde el fondo de la *práctica* ideal del sacerdote, padre del profeta. No podemos comentar su texto por extenso, pero es necesario que evoquemos su sentido:

a) «*Bendito sea el Señor, Dios de Israel,*
porque ha visitado y redimido a su pueblo,
suscitándonos una Fuerza (cuerno) de salvación
en la casa de David su siervo,
según lo había predicho desde antiguo
por boca de sus santos profetas.
b) *Es la salvación que nos libra de nuestros enemigos*
y de las manos de todos los que nos odian,
realizando la misericordia que tuvo con nuestros padres...
Para concedernos que libres de temor,
liberados de la mano de los enemigos,
le sirvamos con santidad y justicia
en su presencia todos nuestros días.
c) *Y tú, niño, te llamarás profeta del Altísimo,*
porque irás delante del Señor a preparar sus caminos,
para dar a su pueblo el conocimiento de la salvación...,
por las entrañas de misericordia de nuestro Dios,
por las cuales nos ha visitado el sol que nace de lo alto» (1,67-78).

El *Benedictus,* que cito y divido en tres estrofas, es un canto de esperanza realizada. Lucas lo pone en boca de Zacarías. Es posiblemente un himno de judeocristianos que utilizan la figura del sacerdote para expresar sus propios ideales religiosos. Como ya hemos indicado con cierta extensión en otro libro, este himno puede haber surgido en el contexto de una liturgia donde Jesús se hallaba todavía vin-

culado a la esperanza nacional judía. Zacarías sería el portavoz de un grupo sacerdotal y profético de judeocristianos[18].

Queda clara *la función del profeta* del Altísimo (estrofa c) que irá *delante del Kyrios,* preparando su camino. Conforme al texto actual, ese profeta es Juan: anuncia el perdón, proclama la misericordia de Dios, conforme a las más hondas y continuas esperanzas del AT, tal como se dice, por ejemplo, en Éx 34,4-7. Es evidente que los judeocristianos (y en general) todos los judíos pueden aceptar ese pasaje, en clave de esperanza israelita, abierta quizá escatológicamente a todos los pueblo de la tierra. Estamos en contexto judío[19].

Menos precisas aparecen las referencias a la *salvación* que han esbozado las dos primeras partes del himno. Son de tipo genérico y emplean una fraseología bastante común entre los círculos nacionalistas judíos de aquel tiempo. Las posibles referencias cristianas quedan veladas, de tal forma que el texto puede ser aceptado por gran parte de los judíos del ámbito sacral en que se mueve Zacarías o, mejor dicho, el autor del Benedictus (quizá el propio Lucas).

—*La primera estrofa (a)* expresa la salvación en clave regia. Por eso habla de un *cuerno o poder de salvación* que ha brotado en la familia o *casa de David.* Todo nos permite suponer que el texto alude a un mesías político, que toma el poder para liberar al pueblo de la mano u opresión de los enemigos (los romanos). De esa forma habrían entendido el texto los celotas y los otros movimientos de liberación nacional del judaísmo. Por eso hemos dicho ya que este es un canto de esperanza nacional, propio de personas comprometidas en la lucha militar contra los adversarios del pueblo. Pero el texto no lo dice ex-

---

[18] Cf *La madre de Jesús...,* 108-113: algunos seguidores de Jesús habrían entendido su evangelio en clave celotista de triunfo nacional y culminación mesiánica del pueblo israelita.

[19] Sigue siendo fundamental H. SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk,* Alqvist, Uppsala 1945, 287-306. Acentúa el carácter judío del texto P. WINTER, *Le Magnificat et le Benedictus, sont-ils des Psaumes macchabéens?,* RHPhR 36 (1956) 1-17. Cf M. DEL ORO, *El Benedictus de Zacarías* (Lc 1, 68-79), RevBib 45 (1983) 147-177; J. S. CROATTO, *El Benedictus como memoria de la alianza,* RevBib 47 (1985) 202-209.

presamente y por eso sus palabras se pueden interpretar como retórica religiosa, en clave espiritualizante[20].

—*La segunda estrofa (b)* acentúa el aspecto sacral de la salvación, en un plano más sacerdotal. Es como si Dios, por medio del mesías davídico, quisiera liberar al pueblo para hacerle así capaz de ofrecer en Sión (sobre el templo) un culto verdadero. Se unen de esa forma santidad y justicia, términos clave de dos tradiciones aquí vinculadas: justicia profética, santidad sacerdotal. Los creyentes del nuevo pueblo de Dios, sacerdotes y profetas, separados ya de los gentiles, podrán asumir en paz la salvación sobre la tierra. Esta es una esperanza claramente israelita que vuelve a conducirnos al centro del pueblo de la alianza[21].

En otro lugar he mostrado que, a los ojos de Lucas, el celotismo, entendido como interpretación nacionalista del mesianismo israelita, no es algo que los cristianos hayan tenido que encontrar fuera de su Iglesia. Dentro de ella han podido existir grupos o, por lo menos, movimientos tendenciales de tipo celotista. Lucas ha recuperado su recuerdo y mensaje a través de Zacarías y su salmo de liberación nacional, el Benedictus[22].

1.6. *Conclusión. Antiguo Testamento y Evangelio*

Desde un punto de vista cristiano, es bueno lo que espera Zacarías, normal lo que canta, pero pertenece todavía a un nivel de Antiguo Testamento, como indicará el mismo despliegue del relato. En este momento de la historia de la salvación pueden y deben decirse esas cosas. El autor del texto las pone en boca de un sacerdote judío inspirado, padre

---

[20] Sobre la esperanza nacional política cf E. SCHÜRER, *o.c.*, 631-705. Sobre el mesianismo nacional del Benedictus cf J. COPPENS, *Le Messianisme Royal*, LD 54, Cerf, París 1968, 152.

[21] Además de trabajos citados en nota anterior y comentarios a Lc, cf P. VIELHAUER, *Das Benedictus des Zacharias*, ZTK 49 (1952) 255-272; D. JONES, *The Background and Character of the Lucan Psalms*, JTS 19 (1968) 19-50; R. E. BROWN, *El nacimiento del Mesías*, 393-410.

[22] *La madre de Jesús...*, 110-113.

del profeta de Cristo. Es hombre de Dios, pero todavía judío. El tenor de sus palabras, creadas desde textos y deseos del AT, puede y debe recrearse en perspectiva cristiana, a la luz del evangelio[23].

Lucas ha tenido necesidad de *recrear el AT dentro del mismo evangelio,* utilizando para ello la figura de este sacerdote, situado en el lugar donde se vinculan y separan templo y profecía. No lo hace por erudición ni simple arqueología sino por fidelidad evangélica: necesita mostrar el sentido de la *práctica israelita,* para distinguirla de la *práctica mesiánica* de María.

Zacarías está a la puerta, pero no entra en el evangelio. Su palabra es buena, pero no nos introduce en el misterio de Jesús (en su entrega salvadora). Por eso, la acción de su esperanza es buena, pero no definitiva. El evangelio será más que un cumplimiento de la voz de Zacarías.

Es buena la esperanza de Zacarías porque nace de raíces muy hondas de Escritura, en la línea de sacerdotes y profetas, unidos de algún modo en el deseo celotista de la independencia nacional. Pero la Escritura tiene todavía otras raíces más profundas que se expresan cuando, acabado y enterrado ese camino de modelo israelita *(¡esperábamos que él fuera el redentor de Israel!:* 24,21), Jesús mismo aparece ofreciendo a los fugitivos judaizantes de Emaús la verdadera interpretación bíblica: *¡era necesario que el Cristo padeciera estas cosas para entrar en su gloria!* (24,26).

En el camino que va de la esperanza legítima del sacerdote Zacarías, inmerso todavía en un contexto de victoria nacional judía, al cumplimiento nuevo y desbordante de esa misma esperanza en el Cristo muerto y resucitado se sitúa Lucas: ha comenzado a situarnos en este lugar de experiencia judía, para hacer que asumamos la esperanza de los viejos reyes y profetas de Israel; pero estamos todavía en el comienzo, no ha llegado el cumplimiento del camino de esperanza. Teniendo esto en cuenta, como anticipo y con-

---

[23] En esta perspectiva se puede y debe acentuar el carácter de *historia de la salvación* de los escritos de Lucas, como indicó hace tiempo H. CONZELMANN, *El centro del tiempo. La teología de Lucas,* FAX, Madrid 1974.

traste a lo que viene luego (experiencia de María), podemos resumir lo dicho:

—*Zacarías refleja una esperanza y praxis de varón y sacerdote* en el sentido estricto del término. Por eso, Dios le anuncia su palabra desde el templo, en el momento superior del culto: le habla como a varón y sacerdote israelita (pues sólo en cuanto tal puede ejercer su liturgia), como a representante de las esperanzas e impotencias del pueblo masculino de la alianza. Es evidente que Dios actúa, pero lo hace desde los cauces patriarcales de la ley, en perspectiva profética de conversión y reconciliación.

—*La acción de Zacarías se inscribe dentro de la esperanza nacional, en el sentido estricto del término.* Por eso oficia como sacerdote de Israel y en su nombre recibe la promesa del hijo: *¡preparará para Dios un pueblo bien dispuesto!* (1,17). Lógicamente, el Benedictus sitúa al profeta en los límites de la esperanza israelita: *Dios salvará al pueblo de sus enemigos, el pueblo recibirá el conocimiento salvador* (cf *Benedictus:* 1,67-79).

—*Esta esperanza se encuentra vinculada a la conversión activa del pueblo que debe cambiar y prepararse para la venida de Dios.* Todavía no ha llegado el tiempo de la gracia. Nos hallamos en el plano de las «obras» (para utilizar un lenguaje paulino). Ciertamente, todo el texto ha destacado la misericordia de Dios, pero es misericordia que se ajusta a la acción humana. No hemos salido todavía del plano israelita[24].

El judaísmo o, quizá mejor, el judeocristianismo de Lc 1,5-26.57-80 constituye un elemento integral del evangelio. Por eso, la nueva experiencia de encuentro de Dios con María, el modelo de fe que de ella emerge ha de entenderse desde el fondo nacionalista, sacerdotal y profético, que ofrece el judaísmo de su tiempo, representado por Zacarías a quien Lucas ha visto (o recreado) como padre del Bautista. Sólo así podremos entender la novedad de la *mariología práctica* de Lc 1-2.

---

[24] El judaísmo sigue siendo un problema interior al cristianismo como, en formas distintas, han mostrado F. MUSSNER, *Tratado sobre los judíos,* Sígueme, Salamanca 1983 y C. THOMA, *A Christian Theology of Judaism,* SJCh, Paulist, Nueva York 1980.

2. Esperanza dialogada. Anunciación de María (1,26-38)

2.1. 1,26-27: *Escena y personajes: Nazaret, José, María*

María no está en el templo, como el sacerdote Zacarías, ni es esposa de un escriba famoso, ni pertenece a las familias de los ancianos de Jerusalén. Ella es simplemente *virgen desposada con un hombre llamado José,* habitando en Nazaret de Galilea. Está en su casa, como mujer particular, y allí recibe la visita del ángel Gabriel:

—*En Nazaret,* ciudad de Galilea. *Zacarías* oficiaba en el templo, culminación sacral del mundo, en Jerusalén, ciudad de las promesas, centro de esperanza oficial para todos los humanos. *María* se encuentra en una aldea ignota de la lejana Galilea, fuera de los circuitos sacrales de la historia israelita. Es como si Dios quisiera escoger la periferia, para iniciar su acción de lejos, desde fuera de los centros que parecen destinados para el triunfo de los hombres poderosos, de los grandes y los sabios de la tierra. En el margen de este mundo parece que ha iniciado Dios su obra[25].

—*María, mujer judía (galilea) de su tiempo.* La acción de Dios y la respuesta humana no se expresará por un varón (un sacerdote, escriba, anciano) de los representantes del poder oficial del sanedrín. Es como si, al centro de la historia, la humanidad quedara en manos de una mujer. Es evidente que existen en el AT relatos de *anunciación* cuyo protagonista es

[25] Galilea comenzó a tener importancia en la historia social y religiosa del judaísmo en los decenios anteriores al nacimiento de Jesús y la conservará en tiempos posteriores. Pero no podemos olvidar que ha sido incluida recientemente (hacia el 100 a. de C.) en la estructura social y religiosa del judaísmo, por conquista violenta de los asmoneos. Su judaísmo era auténtico, aunque no se identifica del todo con el de Jerusalén. Los galileos no eran medio paganos, como ha dicho J. SMITH, *Jesus the Magician,* Harper, Nueva York 1978, pero es evidente que su judaísmo era distinto. Presentación amplia del tema en S. FEYNE, *Galilee, Jesus and the Gospels,* Fortress, Philadelphia 1988. En sentido general y quizá exagerado destaca el carácter galileo de Jesús G. VERMES, *Jesus, the jew,* Collins, Londres 1976, 42-58. Cf también J. D. CROSSAN, *Jesús: vida de un campesino judío,* Crítica, Barcelona 1994.

una mujer como Agar, a la que Dios promete un hijo fuerte (Gén 16,7-13), y la madre de Sansón (Jue 13). Allí donde culmina esa línea se sitúa nuestro texto, destacando la figura y esperanza de la mujer, como portadora de un deseo de vida que Dios mismo alimenta. En el centro de la historia no está el varón dominador, ni el sacerdote, ni el profeta, sino el hondo deseo de maternidad, de acción humana y vida, de una mujer[26].

—*María no es simple mujer (gynê) sino una virgen (parthenos)* en palabra que por ahora posee un significado abierto: no destaca la carencia de relaciones sexuales o la integridad biológica del himen sino su *madurez femenina,* en clave integral: ha dejado de ser niña, cuerpo en espera; se ha desarrollado en plano físico y mental y tiene, por tanto, capacidad de concebir, aunque todavía no lo ha hecho (no se ha casado, no ha tenido un hijo). Evidentemente, desde la perspectiva israelita, podemos definir a María como virgen, es decir, mujer capaz de relacionarse con un varón y engendrar un hijo, haciéndose madre. Ese término posee pues un sentido dialogal: dentro de Israel una mujer no es virgen para sí sino para el esposo[27].

—*María está desposada.* Podemos suponer que la han desposado *(emnêsteumenên* lo sugiere). No ha tenido por ahora libertad; ha crecido en un mundo dominado por varones, para ser entregada un día en matrimonio e integrarse así en la vida y familia de un marido. *Virgen desposada* significa *mujer que ha crecido y ha sido concedida ya a un marido.* Parece que ella no posee una esperanza en sí, no puede hacer la vida por su cuenta ni decidir conforme a sus criterios. Su posibilidad suprema consiste en desposarse con un buen marido, convirtiéndose para él en garantía de esperanza, es decir, en madre de sus hijos. En este contexto se entiende mejor el término *vir-*

---

[26] Visión personalista de María en *La madre de Jesús,* Sígueme, Salamanca 1990, 229-406. Enfoque psicológico en M. NAVARRO, *María, la mujer,* San Pablo, Madrid 1987. Presentación temática, con amplia bibliografía, en S. DE FIORES, *María en la teología contemporánea,* Sígueme, Salamanca 1991. Visión bíblica en L. AYNARD, *La Bible au Féminin,* LD 138, Cerf, París 1990.

[27] Cf G. DELLING, *Parthenos,* TWNT, V, 825-835. Visión dogmática y bíblica de la concepción virginal en S. DE FIORES-A. SERRA, *Virgen,* NDM, 1977-2039; R. E. BROWN, *El nacimiento del Mesías,* 541-557; I. DE LA POTTERIE, *María en el misterio de la alianza,* BAC, Madrid 1993; J. C. R. GARCÍA PAREDES, *Mariología,* BAC, Madrid 1995, 225-252, 307-350.

gen: María no ha tenido relaciones sexuales con otros varones, de forma que puede garantizar la pureza legal de la descendencia del marido[28].

—*Su desposado pertenece a la casa de David,* es un portador de la esperanza mesiánica. Normalmente, las cosas debían haberse clausurado aquí. Las preferencias y deseos personales de una virgen como María no cuentan; forman quizá parte de los cuchicheos familiares, de los susurros de mujeres, de los miedos privados de la propia niña que va creciendo, pero no parecen importantes. La vida la ha hecho mujer, la sociedad la obliga a contentarse con su papel receptivo. Como desposada con un descendiente «oficial» de David, puede alimentar los sueños más fuertes de realeza y mesianismo: ¿nacerá por ella el rey-mesías? Pero la palabra fundamental, la decisión trasformadora, no le pertenece a ella; si todo es normal, Dios hablará por medio del Hijo de David, su futuro marido[29].

Quisiera destacar la tensión del texto que nos habla de *una virgen desposada con un hombre de la casa de David,* para añadir que ella recibe directamente la visita del ángel. Por un lado pertenece a su marido; por otro dialoga con Dios. Esta es la paradoja.

---

[28] Para asegurar la pureza de su genealogía, los sacerdotes tenían que casarse con mujeres vírgenes. Más que valor en sí, la virginidad era valor para el marido, que obtenía por ella la certeza de que la mujer le había pertenecido en exclusiva, siendo así madre legal de sus hijos legales. Sobre la mujer en el matrimonio y sobre los esponsales cf R. DE VAUX, *o.c.,* 58-68; P. A. BIRD, *Women (OT),* AnchorBD VI, 951-957. Sobre el matrimonio de los sumos sacerdotes con mujeres vírgenes, cf J. JEREMIAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús,* 174-176, y en general 381-388. Legislación bíblica en Lev 21,13-15. La importancia de la virginidad de la mujer para el varón en el matrimonio ha sido ratificada por Dt 22,13-21.

[29] Debe acentuarse el valor utópico (creador de esperanza) de la *filiación davídica* en tiempo de Jesús. Quizá debamos separar el *hecho biológico* (¿José era de hecho descendiente de David?) y el *dato de fe* (es muy posible que así lo haya creído). Sobre el mesías davídico cf S. MOWINCKEL, *o.c.,* y J. COPPENS, *o.c.* Sobre el sentido de la filiación davídica de Jesús, en plano histórico y teológico, cf J. JEREMIAS, *o.c.,* 289-292; O. CULLMANN, *Cristología del NT,* 133-160; C. BURGER, *Jesus als Davidssohn. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung,* Gotinga 1970; G. RUGGIERI, *Il Figlio di Dio davidico,* AnGreg 54, Roma 1968.

—Por un lado es *virgen* (no viuda o violada, ni casada o divorciada); es mujer perfecta para un marido bueno, portador de las promesas; es mujer supuestamente feliz, pues entre todos los posibles maridos han venido a elegirle uno que puede ser su bendición; por eso tiene que estar agradecida en primer lugar a sus familiares (que le han elegido este esposo) y en segundo lugar al mismo esposo, pues por él se entroncará con la historia legendaria y privilegiada de David y sus promesas.
—Es virgen *desposada con un davídida,* receptora y guardiana de las esperanzas de su marido. Sus palabras personales, el tipo de su encuentro privado con Dios, no tendrían que importar mucho al lector, que parece estar aguardando la presencia de José, su acción de varón regio, descendiente de monarca y portador de la promesa, en perspectiva de esperma y fe judía. Era normal que aquí viniera a relatarse una historia de varones. Por eso, deberíamos preguntarnos: ¿cómo mantenían y expresaban ellos la esperanza? ¿de qué forma se sentían portadores de un semen mesiánico especial? ¿Qué gestos realizaban para destacarse sobre el pueblo? Son preguntas que hacemos todavía, pero el texto no responde. Abre unas expectativas *(¡desposada con un hijo de David!)* para cerrarlas después o interpretarlas de manera distinta, sorprendente[30].
—Es *virgen que dialoga con el misterio,* de tal forma que el texto la presenta como *mujer para Dios.* Esto nos obliga a reinterpretar el sentido del término: no es virgen para un davídida pretendiente regio, ni para un sacerdote portador de genealogías sagradas, sino para el mismo Dios y su proyecto mesiánico. Desde aquí ha de entenderse el diálogo que sigue.

Lo normal sería que Dios hablara con José, asumiendo su esperanza mesiánica y abriendo con él un camino nuevo de culminación humana. Pero en este momento de la historia, Dios no tiene que decir nada al varón sino que habla directamente a la mujer. El varón ha abierto unas expectativas: ha desposado a María, introduciéndola en un campo de esperanzas mesiánicas; esa es su función, esa es su gran-

[30] Sobre la esperanza mesiánica cf E. SCHÜRER, *o.c.* II, 631-715. Dentro del género novelístico, R. GRAVES, *Rey Jesús,* Edhasa, Barcelona 1984, cubre un espacio interesante. Su entramado de historias y genealogías resulta absolutamente inverosímil; pero el fondo de esperanzas y deseos mesiánicos que evoca, relacionados con los descendientes asmoneos, es sugerente.

deza. Pero después desaparece, ya no tiene nada que hacer ni que decir. En su lugar, pero en un nivel infinitamente superior de palabra y realidad, se introduce Dios, para suscitar *la nueva acción de María.*

Si las cosas fueran normales en el plano genealógico, José mismo debía haber hablado con su virgen desposada, ofreciéndole su esperanza y situando su matrimonio a la luz de las promesas mesiánicas. Este habría sido el modelo de unión y engendramiento más perfecto, en línea de complementariedad personal, allí donde los temas y esperanzas principales se asumen (discuten, planean) en pareja. Pero el texto supera ese esquema: José queda en el margen, como figura respetada pero secundaria, casi de ayudante. La esperanza de María va a desarrollarse en diálogo con Gabriel *(varón, fuerza, de Dios).*

2.2. 1,28-33: *María, diálogo con Dios. Primera revelación*

Por su desposorio con José, hijo de David, María se ha introducido en la línea de esperanzas mesiánicas de Israel. Pero veremos luego que ella es portadora de una esperanza supraisraelita. Como mujer y virgen, en diálogo con Dios, ella asume la tarea del conjunto de la humanidad, representada en el principio por una mujer, de forma que ella puede llamarse *Nueva Eva*[31].

Desde este fondo leeremos el texto. Lo haremos de forma sencilla, asumiendo lo dicho en la primera parte de este libro. No escribimos un nuevo comentario; nos limitamos a situar el diálogo y acción de María con el ángel a la luz de la esperanza judía y humana[32]. Todo es antiguo en sus

---

[31] En esta línea hemos estudiado el tema en *María y el Espíritu Santo. Replanteamiento bíblico-dogmático* (1995), en AA.VV., *Mariología fundamental,* Secretariado Trinitario, Salamanca 1995, 144-192, a la luz de nuestro estudio sobre Eva en *Hombre y mujer en las religiones,* Verbo Divino, Estella 1996.

[32] Reasumo los planteamientos metodológicos de *La Madre de Jesús,* Sígueme, Salamanca 1990, 257-263. Para una visión literaria y teológica A. GUEURET,

palabras, todo viene desde el fondo de los tiempos, en la línea de las teofanías y anunciaciones del AT. Pero todo es, al mismo tiempo, nuevo. Nunca se habían dicho palabras como estas. En ningún momento de la historia pagana o judía encontramos una acción semejante, Dios y la mujer dialogando de esta forma[33].

El ángel, varón de Dios, saluda a María: «Alégrate, agraciada, el Señor está contigo». Puede ser cortesía, parece anuncio de *júbilo mesiánico*. No es un ser humano quien saluda a Dios y le alaba, como hace Zacarías con el incensario del fuego y perfume sobre el templo. Es el mismo Dios quien saluda a la mujer, gozándose con ella, ofreciéndole su fuerza divina, engendradora[34].

Evidentemente, ella se turba. Cuando habla Dios, el ser humano pierde su equilibrio. Se le quiebran las antiguas coordenadas y se vuelve incapaz de reaccionar en línea humana. Por eso necesita que Dios mismo le ayude, que responda, que le diga desde dentro una palabra de acción nueva y de futuro. Sobre el fondo roto (quebrado) de la esperanza mesiánica de María, vinculada a su desposorio con José, viene a introducirse ahora la nueva palabra de Dios, creadora de más alta esperanza.

> «No temas, María, pues has hallado gracia ante Dios; y, mira, concebirás en tu vientre y darás a luz un hijo y le pondrás por nombre Jesús; este será Grande, se llamará Hijo del Altísimo, y el Señor Dios le dará el trono de su padre David y reinará sobre la casa de Jacob por siempre y su reino no tendrá fin» (1,30-33).

L'Engendrement d'un récit. L'Évangile de l'Enfance selon Saint Luc, LD 113, Cerf, París 1983 y L. LEGRAND, *o.c.*

[33] Forma literaria y transfondo judío en S. MUÑOZ IGLESIAS, *o.c.* I-II, Madrid 1986-1990. Visión de conjunto en A. SERRA, *Biblia,* NDM, 300-385. Encuadre evangélico en F. BOVON, *o.c.,* 94-117.

[34] Sobre el saludo, en perspectivas distintas: S. LYONNET, *Khaire, kekharitômenê,* Bib 20 (1939) 131-141; A. STROBEL, *Der Gruss an Maria (Lk 1,28),* ZNW 53 (1962) 86-110; H. RÄISÄNEN, *Die Mutter Jesu im NT,* STT 158, Helsinki 1969, 86-92. Cf también M. COMBE, *La kharis chez Saint Luc,* RB 70 (1963) 197; H. CONZELMANN, *Kharis,* TDNT IX, 373-376.

María ha hallado gracia. Parece que nadie le había concedido la palabra. Padres y parientes decidían su futuro y le escogían un marido, para que este decidiera luego su futuro. Ella estaba relegada a su vida interior, resguardada en el hogar de sus pensamientos y deseos. Pues bien, desde el fondo de ese hogar en el que actúa como reina, respondiendo a su deseo de mujer, responde Dios y le promete descendencia, proponiéndole un futuro.

—*Dios es trascendente* y desborda y sobrecoge a la mujer María. No es palabra que le viene simplemente de lo interno, no es un eco de su puro anhelo. Es Dios que existe y llama desde su fuerte trascendencia, superando con su voz todos los esquemas y proyectos de este mundo.
—*Pero, al mismo tiempo, Dios llama a María desde su propia vida y verdad de mujer,* como esperanza superior que pone en marcha todas sus posibles esperanzas de mujer y de persona. *Concebirás*: lo dice el ángel, en forma de pasivo *(synlêpsê),* como señalando así que el responsable de su maternidad no es otro que el mismo Dios, pero añadiendo que ese Dios se expresa y abre vida al interior de su vida de mujer. Aquí se inscribe la *mariología práctica,* la acción propia y nueva de María.
—*Este Dios no es esposo humano,* pero de algún modo se sitúa en el lugar donde la tradición patriarcalista colocaba al esposo. Desde aquí debemos destacar el hecho de que ella, virgen agraciada de Dios, no consulta a su marido humano lo que ha de hacer sino que decide por sí misma, como dueña de su vida y de su cuerpo, en contra de una tradición israelita que tendía a convertir a la joven en propiedad del padre y a la casada en bien de su marido. María está desposada ya, pero el texto la presenta como plenamente libre ante Dios, capaz de decidir el sentido de su vida, en el plano más valioso y discutido de la historia femenina: en la acogida de los hijos. No consulta al padre, no se somete al futuro esposo. Sabe y puede dialogar con Dios, en gesto creador de vida. Frente a un AT que toma a la mujer como incapaz de asumir por sí misma una palabra y pronunciar un voto vinculante, Lc 1,26-38 ha destacado la libertad creadora de María, que se define y actúa como persona libre y creadora, en diálogo con Dios[35].

[35] Según Núm 30,4-17, el voto de una mujer es inválido si no lo ratifica el padre o marido: cf R. DE VAUX, *o.c.,* 587-588. María, en cambio, actúa por sí misma.

Dios la hará fértil, pero ha de ser ella quien realice humanamente su obra, dando a luz al niño y llamándole *Jesús* (Yavé salva). Pone nombre quien tiene autoridad, quien asume y dice la primera palabra que marcará luego el camino y futuro del nacido. Pues bien, aquí aparece María como dueña de la más fuerte palabra, mujer que actúa y nombra al mesías sobre el mundo[36].

Ella escucha: el ángel le está abriendo el futuro, pidiendo su colaboración. Por vez primera se ha sentido tratada como mujer, persona: el mismo Dios le ofrece su palabra y le pide su colaboración en el camino superior de la esperanza mesiánica. Evidentemente, estamos situados en una perspectiva judía, pero los límites del judaísmo parecen romperse por dentro. Los cuatro últimos versos de la estrofa citada abren un camino de luz para el futuro:

—*Se llamará Hijo del Altísimo...* María le ha puesto por nombre *Jesús,* pero en otra perspectiva podrá llamarse *Grande (Megas), Hijo del Hypsistou, Excelso.* Así descubre que el prometido pertenece al misterio de Dios, como Hijo del Más Alto, del mismo Dios excelso. Su esperanza y deseo mesiánico de madre aparece así vinculado al despliegue de Dios, pues el niño desborda sus deseos humanos, cumpliéndolos por dentro[37].

—*El Señor Dios le dará el trono de David su padre...* Conforme a la esperanza mesiánica, los títulos de *hijo de Dios* e *hijo de David* se encuentran vinculados. Dios es Padre del niño en el sentido trascendente. En plano humano, israelita, el padre

---

[36] El gesto de María, poniendo nombre al nacido, se puede situar en el trasfondo de Eva, primera madre, que también daba nombre a sus hijos, llamando al primero *Caín,* pues *he conseguido (Kaniti)* un hijo de parte de Dios (Gén 4,1). En contra de eso, en Mt 1,18-25 era José quien daba nombre al niño.

[37] En el centro de la promesa aparece la *filiación divina* del niño, conforme a un tema anunciado en el AT, pero que aquí recibe su nuevo sentido. Sólo el desarrollo posterior del evangelio (nacimiento, muerte y pascua de Jesús) mostrarán lo que supone ser *Hijo del Altísimo.* Pero esta palabra del ángel supone ya que el hijo de la esperanza de María forma parte del mismo despliegue de Dios. Ella es madre, Dios es Padre, del niño prometido. Cf O. CULLMANN, *Cristología del NT,* 310-350. He desarrollado el tema en *Hijo Eterno y Espíritu de Dios,* en *Dios como Espíritu y Persona,* Secretariado Trinitario, Salamanca 1989, 353-437.

de ese niño será el mismo David, conforme a 2Sam 7 y Sal 89. ¿Cómo concuerdan ambas paternidades, de David y de Dios? El ángel no lo dice, deja abierta la pregunta. Lo normal sería que el nacido, siendo hijo de Dios a nivel trascendente, se mostrara como hijo de David a través de un «padre» humano, sobre todo después de haber dicho que María es la desposada de un hombre de la casa de David. Pero el texto no responde, deja abierto el tema de una forma que parece provocativa[38].

—*Y reinará sobre la casa de Jacob por siempre,* sobre el conjunto de las tribus de Israel, herederas del patriarca, cuyo recuerdo mantienen también los samaritanos. *La esperanza del trono de David* tenía más importancia en las tradiciones de Judá y Jerusalén. Nuestro texto ha vinculado las dos esperanzas, de Jacob (todo Israel) y de David (Judá), siguiendo una larga tradición israelita. En algún sentido, ambas se identifican, pero en otro se distinguen: *la casa de Jacob* presenta un contenido más extenso, desborda las fronteras judías, se abre a todos los israelitas y en algún sentido a todos los humanos, como indicará Jesús al elegir *doce apóstoles* como signo de las Doce tribus de Israel[39].

—*Y su reino no tendrá fin.* Esta palabra nos lleva a la meta de la profecía, tal como ha culminado en la apocalíptica: tras los grandes cambios de la historia viene el rey perpetuo, el tiempo de la gran quietud, de la verdad y la vida completa. Se evocan así las claras imágenes del mesianismo israelita, tanto en perspectiva histórico/profética *(¡su linaje será perpetuo y su trono como el sol en mi presencia!:* Sal 89,37) como apocalíptica *(su dominio es eterno, su reino no tendrá fin:* Dan 7,14)[40].

Estas palabras sitúan a María ante el cumplimiento de las promesas mesiánicas de la historia israelita. Es como si Dios

---

[38] Así lo ha destacado L. LEGRAND, *o.c.,* mostrando el carácter arcaico de la cristología davídida de Lc 1,32-33 (en la línea del Benedictus: 1,68-79). Es evidente que Lucas ha querido incluir en la esperanza de María los deseos vinculados a la figura y recuerdo de David; el mismo evangelio de la infancia aparece así como proceso hermenéutico que sólo culminará en la pascua.

[39] La literatura judía del tiempo, como *Test XII Pat* (cf A. DÍEZ MACHO (ed.), *Apócrifos del AT IV,* Cristiandad, Madrid 1982) ha destacado la *utopía* del retorno de las *doce tribus.* Cf J. JEREMIAS, *La promesa de Jesús para los paganos,* FAX, Madrid 1974.

[40] Sobre el reino de David cf K. W. WHITELAM, *King and kingship,* AnchorBD IV, 40-48.

abriera de pronto el alma de María para introducir en ella toda la esperanza de su pueblo. Ciertamente, conocía la promesa, se lo han dicho mil veces, lo ha escuchado en la lectura sinagogal: *se alzará el trono del Hijo de David, reinará la casa de Jacob...* Pero en este momento esas palabras de esperanza dejan de ser evocación general de las creencias del pueblo y se convierten en la expresión más concreta de su propia vocación y compromiso.

Son palabras para ella. Ha escuchado y tiene que decir y decidir. Han abierto el futuro ante sus ojos, lo han puesto en sus manos y deseos de mujer. Una simple *virgen desposada* que debía estar dispuesta a someterse a su marido se descubre responsable no sólo de sí misma (de su propia respuesta) sino también de toda la historia y plenitud mesiánica del pueblo (y de la humanidad). María ocupa así el lugar que Gén 3 había atribuido a Eva.

—Queriendo dialogar con Dios, *Eva,* la primera madre, había terminado poniéndose en manos de su serpiente interior (deseo divinizado de su propia sabiduría y poder sobre la vida).
—Ahora es Dios quien ha tomado la iniciativa y quiere dialogar con *María,* abriendo ante sus ojos (ante su propia decisión) el cumplimiento de la humanidad, la culminación o paraíso de lo humano. El mismo futuro mesiánico depende de la respuesta de María. Por eso hablamos aquí de una *mariología práctica*[41].

Lo que está en juego en la escena no es una teoría sobre el hombre y su esperanza. Dios no pide a María una oración separada de la vida, un pensamiento puro. Dios le pide su propio ser y acción de mujer como persona. En este plano, ser es más que teorizar, ese hacer o *hacerse,* desplegando la propia vida al servicio de los otros. Así lo interpreta ella, pensando, preguntando y comprometiéndose al fin en la propuesta mesiánica del ángel.

---

[41] Reasumo los tres niveles de respuesta mariana indicados en *La madre de Jesús...,* 261-264. María aparece como *israelita,* madre del pueblo mesiánico y portadora humana de la esperanza davídida. Es también *signo de humanidad escatológica,* tierra a la que el mismo Dios fecunda con su Espíritu. Es finalmente *Eva verdadera,* mujer que dialoga con Dios, en clave de encuentro personal y maternidad.

2.3. 1,34: *Objeción de María. Más allá de la obra del varón*

Dios pide a María la acción de su persona al decirle *concebirás,* introduciendo en ella una fuente de vida y compromiso que ella debe asumir en forma intensa. El ángel le ha indicado que su hijo *será hijo de David...* Es evidente que ella tiene que pensarlo, interpretarlo, repitiendo de forma distinta el proceso de Eva en Gén 3. Es como si el varón (antes Adán, ahora José) quedara al margen, no pudiera decir ni decidir lo más excelso. Es ella, la mujer (antes Eva, ahora María) quien decide. Esta es la raíz, el momento fundante de toda realidad humana: la más alta acción se entiende así como *concepción*[42].

La primera respuesta de María parece devolvernos al espacio de los varones. Es como si ella no pudiera, no quisiera. Le han dicho que el surgimiento mesiánico es cosa de engendradores, creadores de estirpe y familia sobre el mundo, de profetas y guerreros victoriosos. Ellos son quienes deben asumir la responsabilidad y resolverla. Por eso responde diciendo que está sola, prometida a un marido pero sola. Desde su pequeñez de mujer sin voz en aquel mundo, pregunta:

> «¿Cómo sucederá esto, pues no conozco varón?» (1,34).

Sin entrar en la multitud de interpretaciones de esta respuesta, muchas de ellas positivas y convergentes, la situaré sobre el fondo de esperanza y deseos de una mujer como María. Ante el despliegue de Dios que le promete un niño, en perspectiva de cumplimiento mesiánico (en la línea de todo el pensamiento y teología israelita), María eleva su dificultad diciendo: *¿dónde está el varón?*[43].

---

[42] Sobre Eva en Gén 3 cf M. NAVARRO, *Barro y aliento. Exégesis y antropología teológica de Gén 2-3,* San Pablo, Madrid 1993. Deberá trazarse un paralelo preciso, en clave antitética y sintética, entre el diálogo de Dios con Eva y con María. Estamos ante dos *metarrelatos* de mujeres que definen el origen y sentido de la historia.

[43] Sobre la pregunta de María: R. E. BROWN, *El nacimiento del Mesías,* 305-319; J. GEWIESS, *Die Marienfrage Lk 1, 34,* BZ 5 (1961) 221-254; S. MUÑOZ IGLE-

Tiene que pensar así, tiene que decirlo. No se mueve en un nivel de paganismo en el que dioses y humanos cohabitan y engendran; no es filósofa de tipo filoniano, experta en engendramientos interiores (Dios que suscita un valor espiritual dentro del alma, en clave de contemplación). Es mujer galilea, de cultura y religión judía (israelita). Para ella, igual que para los judíos palestinos normales de su tiempo, la promesa mesiánica se encuentra vinculada a la palabra y obra de un varón como Abrahán o Moisés, como David o el sacerdote (Zacarías). ¿Quién es ella? Ciertamente, conocerá un día a un varón (José). Pero aún no le conoce.

Por otra parte, el ángel no le ha dicho que comente sus dudas con José, que ambos dialoguen y cultiven juntos su esperanza. Se ha dirigido sólo con ella, presentándola como portadora de esperanza mesiánica. Por eso, eleva su voz y pronuncia ante Dios su objeción de mujer que sólo puede y sabe concebir en compañía de varón, conforme a una lectura legalista de Gén 3,16: *desearás a tu marido y él te regulará (o te dominará)*[44]. Esta objeción destaca el desfase entre la palabra de Dios (creadora de futuro mesiánico a través de la mujer) y aquello que la humanidad actual puede realizar (por *conocimiento de varón,* unión sexual). En el centro de ese desfase se sitúa ella y así lo dice, para que todos podamos entenderlo.

Es normal que la tradición posterior haya leído en esta objeción y pregunta una especie de *voto de virginidad,* que sirve precisamente para destacar el orden nuevo de la acción de Dios. Pero más que de un *voto de María* tendríamos que hablar aquí de un *voto o propósito de Dios.* Hasta ahora, Dios se introducía y actuaba en la historia por medio del encuentro del varón y de la mujer, en gesto donde al fin pa-

---

SIAS, *o.c.* II, Madrid 1986, 173-190; J. McHUGH, *The Mother of Jesus in the NT,* Darton, Londres 1975, 173-199 *(La Madre de Jesús en el NT).*

[44] Sobre el *dominio o regulación* (en hebreo *mashal)* del esposo cf J. J. SCHMITT, *Like Eve, like Adam. Msl in Gen 3,16,* Bib 72 (1991) 1-22; J. A. SOGGIN, *Msl,* DTMAT II, 1265-1269. Sea cual fuere su sentido originario, *mashal* se ha entendido como dominio del varón sobre la mujer. Al situarse en diálogo directo con Dios, sin intermediario masculino, María rompe esa sumisión, haciéndose autónoma, como Eva en el principio.

rece que todo se decide desde el predominio del varón que somete o regula con su ley a la mujer que le desea (cf Gén 3,16). De ahora en adelante, Dios rompe esa supremacía del varón, expresando su misterio a través de la fe y acogida de María. Al preguntar de esta manera, ella comprende lo que Dios le está pidiendo y por eso pregunta. No rechaza, no se opone, no busca auxilio en puerta humana. Simplemente dice su dificultad ante Dios y así se expresa.

2.4. 1,35-38: *Segunda revelación. Palabra de María, gracia del Espíritu Santo*

Podía haber dicho al ángel: *¡espera, pregunto a José!* Podía haber añadido: *¡consulto a mi padre, pues debo ser fiel a mi estirpe!* No es así. Ella se sabe autónoma ante Dios y desde su propia soledad y autonomía le responde: *¡no conozco varón!* Precisamente ahí, en lo que parece el hueco mayor de su soledad de mujer desposada, viene a introducirse la palabra de Dios:

> «El Espíritu Santo vendrá sobre ti, la fuerza del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso, lo que nazca será Santo, se llamará Hijo de Dios» (1,35).

No es que la fuerza de Dios sustituya en clave seminal al esperma de Abrahán, de David o del marido, no es que el Espíritu del Alto sustituya al poder humano[45]. Pero es evidente que la acción de Dios sólo suscita esperanza plena allí donde el mismo Dios trasciende, en el camino y obra de María, la acción del varón patriarcalista que se perpetúa por medio del esperma[46].

---

[45] El *esperma* de Abrahán o David, trasmitido por sus descendientes, forma parte de la promesa mesiánica: cf Lc 1,55; He 3,35; 13,29; Gál 3,16-19; Rom 1,3; Jn 7,42. Es claro que *esperma* es aquí más que puro semen masculino. Pero también es claro que en el fondo de ese término late una idea biologista de la generación, en línea patriarcal. Cf SCHULZ-QUELL, *Sperma,* TDNT, VII, 536-547; H. D. PREUSS, *Zara',* TDOT, IV, 143-162.

[46] He estudiado el tema en *Hijo eterno y Espíritu de Dios,* en *Dios como Espíritu y Persona,* Secretariado Trinitario, Salamanca 1990, 353-435. Debemos des-

La estructura del texto, con la pregunta humana y la respuesta de Dios, recoge un esquema usual de diálogo con Dios, cuyo mejor ejemplo no es ya el de Gén 3 (teofanía invertida) sino el de la vocación de Moisés (Éx 3,11-12). Moisés ha recibido ya su encargo básico, pero no le cuesta asumirlo y pregunta: *¿quién soy yo? Dios le escucha y responde mostrando el sentido más profundo de su acción: no importa quién seas tú sino Quién soy y...*[47]. Este esquema aparece también en nuestro texto:

a) *Dios ha comenzado ofreciendo su revelación* (1,30-33) y sobre ella se funda lo que sigue.
b) *María presenta ante Dios su pequeñez: ¡no conozco varón!* (1,34). No es virgen potente, persona que habla desde su propia seguridad, como Eva en Gén 3 cuando desea apoderarse del fruto del conocimiento y de la vida. Ella es sólo una mujer pequeña que ni siquiera conoce varón.
a') *Dios ratifica lo dicho al principio* (en a), y eleva el nivel de su respuesta: *¡El Espíritu Santo vendrá sobre ti....!* (1,35-37). María actuará con la misma acción de Dios que es su Espíritu.

Dios será así el verdadero *Yavé* (Yo soy, estoy contigo) para la mujer María, iniciando en ella su nuevo y más alto misterio de revelación. Es evidente que ese Dios no ocupa sin más el hueco que ha dejado la ausencia del varón. Es un Dios siempre más grande, presencia activa, misterio de amor que se expresa como Espíritu Santo. Pero es también evidente que, al confiarse en manos de ese Dios, María ha superado el *mesianismo latente del varón,* que está en el fondo de gran parte del AT.

---

tacar el aspecto de mujer y ser humano de María. En esta línea se mueven múltiples ensayos de tipo antropológico, hermenéutico y teológico, como R. EISLER, *El cáliz y la espada,* Cuatro Vientos, Santiago 1995; I. GEBARA, *Teología a ritmo de mujer,* San Pablo, Madrid 1995, 64-70. Evaluación teológica en S. DE FIORES, *María en la teología contemporánea,* Sígueme, Salamanca 1991.

[47] Además de comentarios a Éx, cf G. DEL OLMO, *Vocación de líder en el AT,* Pontificia, Salamanca 1973, 65-100; T. N. D. METTINGER, *Buscando a Dios. Significado y mensaje de los nombres divinos en la Biblia,* El Almendro, Córdoba 1994, 31-64. Sobre las teofanías en el AT cf J. BRIEND, *Dios en la Escritura,* DDB, Bilbao 1995.

Llamo *mesianismo de varón* a una visión en la que el sexo masculino aparece como signo privilegiado de Dios por su poder de engendramiento (se cree dueño y trasmisor del *esperma)* y por su capacidad de imposición y violencia. Este mesianismo se vincula a la figura de un rey triunfador, con signos del poder y guerra. Nuestro texto, en cambio, ha destacado la función mesiánica de una *mujer sin varón* que se confía en manos del Espíritu Santo[48].

a) *Dios* ha expandido ante María el futuro de la experiencia mesiánica, simbolizada precisamente por varones conquistadores, ávidos de mujeres (Jacob, David).
b) *María* ha contestado desde su situación de virgen desposada, sin conocimiento de varón (¿podría ser madre mesiánica, siendo conocida por varones polígamos y astutos, machistas y dominadores como aquellos?).
a') *Obra superior de Dios.* Sobre ese desconocimiento de varón actúa Dios, suscitando por María una nueva humanidad donde la esperanza está fundada en Dios y no en la acción engendradora de varones.

En la primera *intervención del ángel* (a: 1,30-33) la esperanza mesiánica se hallaba expresada a través de símbolos israelitas, personificados en Jacob (tribus) y David (reino). La *objeción de María (¡no conozco varón!,* b: 1,34) desborda ese nivel patriarcalista. *La respuesta del ángel* (a': 1,35-37) asume la objeción de María, mostrando el sentido de la más alta acción de Dios, como Espíritu de Vida, por encima de eso que hemos llamado el mesianismo de varón, determinado por el esperma engendrador en la historia israelita. Allí donde María ha presentado su objeción respecto a los varones, Dios ha respondido revelando el misterio de su Espíritu.

Llegamos así al rasgo más sorprendente del relato. El *no conozco varón* nos ha conducido al comienzo de la histo-

[48] Sobre el Espíritu Santo en la concepción de María, cf *La Madre de Jesús,* Sígueme, Salamanca 1990, 231-287. Además, J. DE FREITAS, *Conceição virginal de Jesus,* AnGreg 69, Roma 1980; T. BOSLOOPER, *The Virgin Birth,* SCM, Londres 1962; AA.VV., *Maria e lo Spirito Santo,* Marianum, Roma 1984; *Mariología fundamental,* Secretariado Trinitario, Salamanca 1995.

ria, antes de la ruptura de Gén 3, antes de la dominación masculina que Gén 4 traducía como violencia radical entre humanos (básicamente varones). La palabra de María nos ha llevado hasta el origen del origen, al lugar donde la primera mujer (Eva) aún no quería apoderarse de las fuentes de la vida (fruto del *conocimiento total o divino de las cosas).*

Evidentemente, María no lo sabe; por eso pregunta *¿cómo?,* añadiendo a esa pregunta un argumento que parece negativo: *¡no conoce varón!* Pues bien, precisamente en esa negación, allí donde ha superado la dialéctica de lucha impositiva entre los sexos, ella puede realizar la acción más alta y el Espíritu de Dios puede expresarse, suscitando a su mesías sobre el mundo. Más allá de la violencia humana, en el lugar de la pura gracia de Dios, por acción de una mujer, emerge el mesías[49].

Sobre ese *desconocimiento humano* de María, que se traduce en forma de *conocimiento más alto* (supera la violencia de la historia y queda en manos de Dios, desbordando la acción dominadora de varón y/o mujer), se eleva la nueva y más alta acción de Dios que sigue siendo *Yavé* (El que está presente, *Espíritu creador).* Bastan esas palabras, aunque luego, para empalmar su gesto con la historia precedente de la profecía, culminada en la concepción de Juan, el ángel añade: *Mira, Isabel, tu pariente, ha concebido..., porque nada hay imposible para Dios* (1,37).

Esa última sentencia sitúa la respuesta de María sobre el transfondo de la fe de Abrahán (cf Gén 18,14): más allá de la acción de los grandes varones (Jacob, David) viene a desvelarse la fe del auténtico patriarca a quien Pablo (Gál 3-4; Rom 3-4) ha visto como padre de todos los creyentes. Desde esta perspectiva se inscribe la acción más alta de María:

> «He aquí la sierva del Señor, hágase en mí según tu Palabra» (1,38).

---

[49] Justificación del tema en *Antropología bíblica,* Sígueme, Salamanca 1993, 57-130; *María y el Espíritu Santo,* en AA.VV., *Mariología fundamental,* 144-192. Cf L. LEGRAND, *o.c.;* I. DE LA POTTERIE, *María en el misterio de la alianza;* R. E. BROWN (ed.), *María en el NT,* Sígueme, Salamanca 1994³, 109-135.

Enigmática y creadora es esta respuesta. María empieza diciendo *he aquí (aquí estoy,* en griego *idou,* en hebreo *hinneni),* para así comprometerse con el cuerpo entero, con alma y vida, poniéndose y siendo en manos de Dios. Todo lo anterior queda así definido como diálogo previo. Esta es *su acción,* la palabra básica de la *mariología práctica.* No la han obligado, Dios no le ha impuesto ningún tipo de tarea esclavizante. Le ha pedido permiso, ha dialogado con ella. Sólo por eso, porque libremente ha llamado, ella puede responderle *¡he aquí la sierva!*

María es sierva en el sentido más hondo del término. Es sierva como el mismo gran profeta anunciador de redención de Is 40-55. Es sierva como lo será Jesús, quien aparece al menos veladamente, como *el siervo de Yavé*[50]. Es sierva a quien el mismo Dios ha tenido que pedir palabra y acción mesiánica. Por eso puede responder *¡hágase (haz) en mí lo que has dicho!,* ratificando con su propia acción mesiánica la esperanza que el ángel ha encendido en sus entrañas, desde la misma entraña de la vida de Dios y de la historia israelita.

Dios le ha pedido, ella responde. Ella ha esperado y Dios mismo ha tenido que hablarle para engendrar sobre la tierra al hijo de su entraña, Jesucristo. Esperar no es aguardar pasivamente, dejando que alguien venga y nos resuelva las cosas desde fuera. Ni es tampoco obrar de una manera impositiva, sin respeto a lo que digan y piensen otros seres. Esperar es dialogar, tanto en perspectiva divina como humana. Dios y María han dialogado, abriendo cada uno su ser y acción al otro, Dios como Dios (engendrando a su Hijo en la historia humana), María como humana (poniendo su vida al servicio del surgimiento del mismo Hijo divino).

Sólo espera de verdad en este mundo aquel que acoge lo que Dios alumbra en sus entrañas. Sólo espera hasta el final quien asiente y se compromete, de una forma activa, diciendo *¡fiat! ¡hágase!,* es decir, *¡hagamos, genoito!* (haz en mí, con mi consentimiento) aquello que has dicho. Sólo de esta forma, en colaboración activa puede entenderse y cum-

[50] Cf O. CULLMANN, *Cristología del NT,* 67-101.

plirse la palabra de esperanza. Así lo ha hecho María. Por eso podemos presentarla como la mujer activa.

Esperar no es asegurar ni imponer, no es pronosticar ni exigir sino saber escuchar y actuar en forma responsable, personal, dialogante. Actuando así, en su condición concreta de mujer, María puede convertirse y se convierte en madre del Hijo de Dios a través de la palabra (el mismo diálogo ha sido engendramiento). Pero la verdad más honda de su gesto supera de algún modo la vieja división entre varones y mujeres, pues unos y otros pueden compartir de igual manera la palabra.

Al situarse de esta forma en el lugar donde se vuelve humana la Palabra (encarnación de Dios), María no aparece ya actuando contra nadie. No es mujer opuesta a los varones sino mujer para todos, incluidos los varones. Ella ha dicho que *no conoce varón* en un determinado plano de matrimonio patriarcalista, dominado por los esposos. Pero lo ha dicho precisamente para que pueda nacer el Hijo de Dios, de modo que ahora varones y mujeres puedan vivir una existencia en gratuidad dialogal, sin imposición de unos sobre otros.

Alguna vez se ha podido correr el riesgo de reintroducir a María en el campo de la espera pasiva, como mujer vinculada al sometimiento femenino. Nuestro texto ha invertido esa posibilidad, situando la vida y acción de María en el trasfondo de un varón hebreo, sacerdote impotente, llamado Zacarías. Frente a la mudez del varón sacerdote, ha situado Lc a María, como mujer que dice la Palabra, realizando el más fuerte misterio, en nombre propio y en nombre de todos los varones y mujeres de la tierra: *¡hágase, hagamos!*

3. Despliegue: el fruto de la esperanza (1,39-56; 2,1-52)

Estrictamente hablando, este capítulo podía reducirse a las escenas anteriores: *la esperanza muda de Zacarías,* sacerdote de Israel y padre del profeta, y *la acción esperanzada de María,* mujer galilea y madre del Cristo. Pero hemos querido ampliar la exposición, en línea más confirmativa que

argumentativa, para descubrir las consecuencias fundamentales de la acción de María a la luz de las escenas restantes del evangelio de la infancia (Lc 1-2). Nuestra exposición será rápida y sencilla. Reducimos drásticamente las notas, nos limitamos a exponer de forma narrativa algunos temas, a la luz de lo anterior, destacando la acción de María.

3.1. *Profetisa de esperanza. Visitación y Magnificat* (1,39-56)

La acción israelita se encarnaba en Zacarías, sacerdote. Pero, al confirmar el gesto de María, el ángel le ha ofrecido el signo de Isabel, su pariente, que ha concebido en la vejez (1,36). La esperanza de Dios y el futuro de la historia humana se condensa ahora en el encuentro de estas dos mujeres (1,39-45).

Isabel saluda a María llamándola *madre de mi Señor,* Dios israelita, a quien identifica de algún modo con el niño engendrado en el vientre de su prima. Isabel lo sabe, pues ha recibido en su cuerpo la gracia que brota del hijo de María, porque el futuro Juan, niño profeta que habita en su seno, ha saltado de gozo al sentirse cercano al Señor. Comienza así esta escena de *mujeres gestantes* que hablan y esperan desde la experiencia de vida que late en sus entrañas.

—*La esperanza de varón* se funda y ratifica de un modo especial en su acción conquistadora; espera el hombre porque él mismo actúa e impone, forjando de algún modo su futuro.
—*La esperanza de mujer* se encuentra más centrada en su corporalidad: en los ritmos de maduración y despliegue de su vida femenina (primera menstruación, embarazo, alumbramiento etc).

Pues bien, nuestras mujeres, cada una a su nivel, hablan desde la esperanza hecha carne y vida nueva en sus cuerpos. Eso les permite decir las cosas de una forma vital, comprometida. Isabel ha llamado a María *bendita (eulogêmenê)* porque es bendito el *fruto de tu vientre.* Sólo una mujer gestante puede proclamar estas palabras. Luego añade otras aún más misteriosas:

«Bienaventurada tú, la que has creído, porque se cumplirán aquellas cosas que te ha dicho el Señor» (1,45).

No hay más bienaventuranza que la fe (confiar en Dios, ponerse en las manos de su vida); no hay más esperanza que aquella que emerge y se funda en la palabra de Dios. Esta es la esencia y sentido de toda existencia cristiana: *¡Dios ha de cumplir lo que ha dicho!* En este sentido, Isabel ha definido a María como *la creyente (hê pisteusasa);* pero de igual forma podría haberla definido como *mujer de acción esperanzada,* que se apoya en la palabra de Dios y se abre a su futuro salvador.

Respondiendo al elogio de Isabel, María entona su esperanza en el *Magnificat* (1,47-55). *Su palabra de confesión creyente (¡me ha mirado, ha hecho en mí cosas grandes!)* se hace fuente de fuerte esperanza: *¡su misericordia se extiende de generación en generación sobre aquellos que le temen o acogen!* (1,46-50). Su misma fe se vuelve palabra de acción universal, liberadora. *Zacarías* había sido portavoz de la acción nacional israelita. *María* será profetisa de la redención universal del Cristo, conforme a las palabras centrales del Magnificat:

«Ha desplegado el poder de su brazo,
ha dispersado a los soberbios de corazón;
ha derribado del trono a los potentados
y ha elevado a los oprimidos;
ha llenado de bienes a los hambrientos
y ha despedido vacíos a los ricos» (1,51-53).

María ha interpretado el gesto de Dios como *inversión completa* de las condiciones de la historia; cesa todo particularismo racial o nacional; comienza un camino en que todos hambrientos y oprimidos puedan recibir la salvación. De esa forma ha superado ella el nacionalismo sacral de Zacarías (vinculado a santidad y templo, justicia humana y plenitud israelita), fijándose en el hombre como ser necesitado y dividido que busca plenitud[51].

[51] Sobre la inversión y universalismo de María, *La madre de Jesús...,* 55-143.

Es evidente que en sentido externo esas diferencias no se han superado todavía: los *soberbios* siguen imponiendo su «ley» sobre la tierra; continúan ejerciendo su poder los *potentados,* mientras siguen marginados millones y millones de oprimidos; finalmente, los *ricos* se enriquecen cada día más en grandes zonas del planeta mientras que los pobres pasan hambre. No se ha cumplido externamente esa palabra, pero María la proclama como principio y señal de *esperanza* desde el horizonte nuevo del niño salvador que lleva en sus entrañas. Ella sabe que el Jesús de su palabra y de su seno es mesías de los pobres y sufrientes y por eso mismo canta. Sabe que Cristo ha comenzado a realizar la acción de Dios desde su cuerpo de madre; lógicamente, en palabra y acción profética muy honda, ella canta la salvación como si ya se hubiera realizado, como si el deseo mesiánico se hubiera cumplido.

Su experiencia de transformación interior es tan grande *(a: iha mirado a la pequeñez de su sierva, ha hecho en mí cosas grandes...!),* que puede dirigirse al mundo entero con ojos trasformados, teniendo la certeza de que el cambio de los siglos ya se ha realizado. Asume así la promesa de su pueblo *(c: iacogió a Israel, su siervo!),* pero ya no busca el triunfo israelita. No es celota de la causa nacional, ni es sacerdote del templo. Es simplemente humana, una mujer abierta en Cristo a la esperanza de lo humano.

—*Zacarías* se mantenía en un plano nacional, de salvación israelita, dentro de una línea cercana al *celotismo* de posibles grupos judeocristianos. Su acción era quizá más judía que cristiana.
—*María,* en cambio, ha superado ese nivel. Ciertamente, sigue siendo israelita. Pero la promesa de Dios y su acción se ha expandido a todos los necesitados, oprimidos y hambrientos de la tierra[52].

Precisamente allí donde la promesa de Dios viene a cum-

[52] Cf A. Contri, *Il Magnificat alla luce dell'inno cristologico di Flp 2,6-11,* Mar 40 (1978) 164-168; S. Muñoz, *Los cánticos del evangelio de la infancia según san Lucas,* CSIC, Madrid 1983, 61-162.

plirse y condensarse a través de una mujer que ha dialogado con Dios, ella se vuelve fuerza salvadora para todos los humanos. Los varones tendían a actuar en claves de violencia, construyendo un mundo de opresiones y luchas enfrentadas. Sólo una mujer, la madre del mesías, ha podido iniciar una acción de esperanza universal en clave pacificadora. La acción de su esperanza se expresa como *canto* no como argumento de sociología o política mundana. En plano de realismo social, ella parece fracasada. Sin embargo, mirada en línea mesiánica, es comienzo de la más fuerte *utopía* que se funda en Dios y puede realizarse entre los hombres:

—*Su acción es canto.* El mismo Cristo (presente en las entrañas de María) inicia el cambio decisivo de la historia. Así lo canta María, en himno que traduce el don de Dios en formas de justicia solidaria.

—*Su acción es plegaria.* María expresa la certeza de que en Cristo ha venido a superarse ya la división de nuestra historia. Por eso repetimos sus palabras en gesto de oración emocionada, de música y belleza.

—*Su acción es principio de solidaridad.* El Benedictus destacaba la diferencia israelita, en plano de judaísmo mesiánico. Para María no existe diferencia entre judíos y gentiles, cristianos y paganos sino sólo entre opresores y oprimidos, ricos y hambrientos, en camino de inversión liberadora.

El Magnificat es texto base de la *práctica mariológica.* Sus palabras no ofrecen un razonamiento abstracto, esquemas de tipo discursivo, sino algo mucho más hondo. Son poema y canto de carácter testimonial, donde una mujer dice que Dios mismo la ha amado, haciendo que el fruto de su entraña sea fuente de reconciliación para todos los humanos.

Las palabras de María suscitan un *fuerte compromiso en línea de esperanza creadora.* No se pueden cantar en un momento de emoción para dejar luego que todo siga como estaba. Quien las dice de verdad, entendiéndolas por dentro, se ha de hallar comprometido a convertirlas en principio de existencia personal y de actuación social.

A través de esas palabras, María viene a presentarse como la primera *teóloga práctica del cristianismo.* Estrictamente hablando, ella todavía no es cristiana: no ha realizado todo

el camino de Jesús, no le ha creído y acogido en pascua, tras la muerte (como hará más tarde: cf He 1,13-14). Pero en sentido misterioso sus palabras han de interpretarse como *pascua anticipada.*

En esa perspectiva aparecen ya como realizadas sus sentencias principales: *¡derribó del trono a los potentados, elevó a los oprimidos!* Cristo las ha cumplido en su pasión y pascua, como en un contexto diferente (mítico-simbólico) lo ha querido resaltar la escuela de Pablo, diciendo que ha vencido a todos los principados y poderes adversos de este cosmos (Col y Ef)[53].

María anuncia y anticipa así el misterio de la acción mesiánica de Dios que invierte el orden de injusticia de este mundo desde la perspectiva de los últimos (oprimidos y hambrientos). Con lenguaje de fuerte profecía, ella emplea expresiones de intensa violencia verbal: *derriba a los potentados, despide vacíos a los ricos...* Pero no apela para ello a la violencia militar, ni a la toma de poder, ni a la creación de un estado nacional que imponga sobre el mundo esos principios de trasformación humana:

—*La esperanza activa de María queda evocada en su propio camino de entrega y pequeñez personal,* como madre que lleva al niño dentro de su seno. Ella es el modelo: ha dialogado con Dios, ha iniciado como mujer un camino de esperanza, ha comenzado a realizar su acción liberadora.

—*Esta acción de María se expresa y define después en todo el evangelio.* Las palabras de María son anuncio y anticipo de lo que dirá y hará Jesús en las bienaventuranzas y en el gesto completo de su vida (cf Lc 6,20-21).

Es como si María precediera a Jesús en la acción espe-

[53] Dentro de la mejor tradición social del AT, la esperanza del canto de María no es de tipo cósmico (en contra de Col, Ef) sino social y humano. María no expone la derrota de los *principados angélicos* (demoníacos). No alude tampoco a un posible triunfo de las fuerzas del bien sobre el espacio simbólico del cielo (con veremos en Ap 12), en gesto de victoria sobrehumana. Lo que ella dice parece lo más simple y sin embargo es lo más hondo y difícil, lo más fuerte y perfecto que se puede proclamar sobre la tierra: *por medio de Jesús, en generosidad recreadora, Dios mismo ha comenzado a trasformar la sociedad humana.*

ranzada, en camino iniciado en Israel y que después culminará en la pascua de la resurrección del Cristo. Lo que ella ha dicho de forma personal en la anunciación *(¡hágase en mí según tu palabra!)* se vuelve ahora anuncio de transformación social *(¡derriba del trono a los potentados...!)*. Así mantiene viva la utopía de justicia escatológica, la esperanza radical del mesianismo[54].

3.2. *Esperanza universal. El nacimiento* (2,1-7)

El nacimiento de Jesús es un hecho histórico, pero el evangelio lo introduce en un fuerte contexto simbólico, interpretándolo como acontecimiento salvador, relacionado con relatos y mitos que suelen contarse al hablar del origen de los héroes divinos:

—*Históricamente,* Jesús nació de una madre conocida, en un lugar y tiempo para iniciar una vida concreta de predicación y entrega social que acabó sobre una cruz.
—*Su nacimiento se narra pronto como símbolo* del amor providente de Dios que visita a los hombres, asumiendo su pobreza y ofreciendo, en medio de ellos, un fuerte testimonio de esperanza salvadora.
—*En un momento dado, ese nacimiento puede expresarse en categorías míticas*: como expresión de la presencia eterna de Dios, con formas y signos que provienen del contexto religioso pagano del ambiente.

Los hombres han sabido captar desde antiguo, de diver-

[54] En esta perspectiva, María recupera y recrea las grandes figuras proféticas de la esperanza israelita, mujeres portadoras de palabra, cantoras de justicia: *Myriam,* profetisa de Éx 15, autora al menos del estribillo del gran canto de libertad de Moisés; *Débora,* madre de Israel, inspiradora y protagonista de la gran victoria en tiempo de los Jueces (cf Jue 4-5); *Ana,* madre de Samuel, que anuncia y expone en su canto (1Sam 3) el ideal de libertad del principio israelita, expresado también en otras figuras femeninas (Ester y Judit). Por eso, la tercera estrofa canta: *¡acogió a Israel, su siervo...!* Sobre las mujeres salvadoras en la historia israelita cf A. LACOQUE, *Subversives. Un Pentateuque de Femmes,* LD 148, Cerf, París 1992; L. AYNARD, *o.c.*

sas formas (cf Heb 1,1-2), la presencia de Dios, el carácter paradójico de la vida, el valor sagrado de los acontecimientos. Por eso han narrado el origen de la vida con palabras de simbolización evocadora y creadora, como las que hallamos en el fondo de Lc 2,1-7[55]. Ellas sitúan a María en el centro de la esperanza humana. El pasaje anterior (1,26-38) la presentaba como *más judía,* encarnando la esperanza de Israel. Este la interpreta de manera *universal,* como mujer en quien se cumple aquello que de algún modo han soñado (anticipado y deseado) los pueblos de la tierra en sus símbolos y mitos. Por eso, Lucas no tiene que explicar ni razonar; simplemente cuenta, situando el nacimiento de Jesús en el contexto de historia y esperanza de la humanidad. Sabe que Jesús es *el mesías de Israel* y así lo debe destacar, pero sabe al mismo tiempo que es también el *deseado de los siglos* y así narra:

> —*En tiempo del César Augusto...* Parece que ya existe un rey perfecto, para todos los humanos, emperador de Dios sobre la tierra. Pues bien, en ese mismo tiempo, nace escondido *el verdadero niño, rey excelso* de la humanidad, mostrando que el otro (el César Augusto) carece del poder definitivo.
> —*En tiempo del censo.* El emperador ejerce su poder organizando un recuento de súbditos que le permita conocer a los hombres de su imperio, para exigirles tributo y tenerlos sometidos. En ese contexto, como miembro de un grupo oprimido, en camino de exilio llega el niño.
> —*En el lugar de los pastores.* No le reciben en el pueblo, no le acogen en las casas de los ciudadanos de la tierra. Por eso llega al mundo a cielo abierto y le reclinan sobre un pesebre de animales, de manera que así puede aparecer como señor y salvador de todos los vivientes.

Muchos mitos cuentan de forma convergente el nacimiento de sus héroes nacionales o sacrales, tanto en Grecia como en el resto del oriente mediterráneo. Jesús se inscribe en ese grupo de *seres peculiares* que rompen los esquemas de sur-

---

[55] Además de comentarios a Lc, cf M. DIBELIUS, *Jungfrauensohn und Krippenkind,* en *Gesammelte Aufsätze* I, Tubinga 1953, 1-78; R. LAURENTIN, *Les Evangiles de l'Enfance du Christ,* DDB, París 1982.

gimiento normal de nuestra historia. En la evocación de su nacimiento hallamos rasgos de tipo histórico/político (reinado de Augusto, censo) y otros de carácter cósmico/sacral (pesebre de pastores). Hay también una experiencia de pobreza intensa, de fuerte paradoja: nace el rey prometido de la gloria y el poder supremo (cf 1,32-33) y no tiene en este mundo nadie que le acoja (excepto María y su marido).

Pero, al mismo tiempo, la escena nos sitúa en el lugar de la esperanza regia israelita: *¡ha nacido en Belén!* en virtud de una especial providencia. Es como si ellos (María y José) no lo hubieran previsto: han dejado en manos de Dios el trascurso de las cosas. Pues bien, Dios ha respondido por medio del César de Roma: su gesto de poder (imposición del censo) ha permitido que Jesús venga a surgir en la ciudad de David que se llama Belén, en contexto de vida pastoril (pesebre, campo), allí donde David tuvo su comienzo, conforme a la historia israelita que le ha recordado precisamente como pastor (cf 1Sam 16,1-13).

En esta escena María aparece de manera receptiva. Ella es madre y como tal protagonista de un relato que condensa el misterio y la esperanza suprema de la historia: *una mujer que da a luz a su hijo primogénito* (2,7). Ese gesto la vincula a las madres de la tierra, que saben la importancia de tener un hijo: *¡la virgen (mujer joven) concebirá y dará a luz...!* Así había dicho Is 7,14, recogiendo un motivo universal de Grecia y Roma, de India y China. Nuestro texto sabe que esa profecía se ha cumplido. La expresión y mediación personal (femenina) de su esperanza es María: *da a luz a su Hijo y lo reclina en un pesebre* (2,7).

Pudiéramos decir de alguna forma que *todo se ha cumplido.* Los caminos del mundo reciben un sentido (tienden a Belén); los anhelos de la historia reciben contenido. Lo que parecía una ilusión, puro sueño, ha venido a realizarse. La esperanza no ha sido vacía; el deseo más hondo de los hombres no es mentira. María ha dado a luz a un niño que es Hijo de Dios sobre la tierra.

Sólo por esta evocación, María podría presentarse como signo supremo de esperanza para el mundo. Su figura se sitúa en el trasfondo del mito universal del nacimiento del hijo

divino. Pero ella no es puro mito; no es la expresión intemporal de algo que siempre sucede y nunca se realiza plenamente. Los cristianos confiesan que en el centro de la historia, una vez y para siempre, María ha dado a luz al Hijo de Dios. Eso es lo que indica el símbolo cristiano. Eso es lo que ha dicho Lc 2,1-7 allí donde se expresa y cumple la esperanza de la historia[56].

3.3. *Revelación a los pastores: acción meditada* (2,8-21)

A Lucas no le basta esa esperanza general y quiere precisarla. La palabra clave es *phatnê, pesebre,* que aparecía ya al decir que el niño ha sido *reclinado, recostado* allí, porque no le dieron espacio en la posada (2,7). En contexto de animales nace Jesús; es evidente que el pesebre evoca a los *pastores.* ¿Dónde estarán? Parece que han dejado los pesebres sin guarda o defensa, al aire del campo, a la luz de la luna, para que entre allí y tome resguardo el caminante (en este caso José y María, con el niño). Ellos permanecen en el campo inmenso, guardando sus rebaños en las guardias de la noche *(phylakas tês nyktos:* 2,8).

La *noche,* tiempo de silencio abierto a la palabra de Dios que realiza su más hondo misterio sobre el mundo, como sabe Éx 11,1-10; 14,19-25 y los textos judíos que evocan el éxodo nuevo, en esperanza salvadora y justiciera. De la noche del principio (Gén 1,1-2) pasamos a la noche de la creación escatológica:

> «Un silencio sereno lo envolvía todo y al mediar la noche su carrera, tu Palabra todopoderosa se abalanzó, como paladín inexorable desde el trono real de los cielos al país condenado; llevaba la espada afilada de tu orden terminante; se detuvo y lo llenó todo de muerte» (Sab 18,14-16).

---

[56] Presentación general y amplia bibliografía en S. Muñoz Iglesias, *o.c.* III, Madrid 1987, 33-103. Cf también A. Vögtle, *Offene Fragen zur lukanischen Geburts- und Kindheitsgeschichte,* BiLe 11 (1970) 51-67; C. Perrot, *Jesús y la historia,* Cristiandad, Madrid 1982, 686-73; R. E. Brown, *El nacimiento del Mesías,* 411-438.

Esa es la palabra que esperaba el judaísmo amenazado, recreando el nacimiento antiguo del éxodo *en medio de la noche justiciera* (Dios mata a los primogénitos de Egipto y salva a los hebreos del gran mar de destrucciones). Pues bien, ahora, en esta *noche nueva del nacimiento mesiánico* la palabra de Dios nace en forma de Niño y quiere revelarse sobre el campo a los sencillos vigilantes, pastores de la tierra que observan *las vigilias o guardias protectoras de la noche* sobre el ganado amenazado por fieras o ladrones[57].

Pero esta vez descubren algo superior. Han dejado abandonados los pesebres y alguien ha venido a utilizarlos en nombre de Dios. Pues bien, el Dios que se desvela ahora no quiere utilizar las cosas por la fuerza, no se apropia como fiera o ladrón de los pequeños bienes de los pobres; le han prestado los pastores su pesebre; él quiere revelarles su secreto. Por eso habla su ángel, en medio de la noche:

> «No temáis, pues yo os evangelizo un gozo grande para todo el pueblo: hoy os ha nacido en la ciudad de David un Salvador que es el Cristo Señor. Y esta será para vosotros la señal: encontraréis un niño envuelto en pañales y recostado en el pesebre» (2,12).

El signo distintivo sigue siendo el *pesebre (phatnê)* donde la madre ha puesto al niño (2,7) y donde luego han de hallarle estos pastores (2,16). Ellos, guardianes de ganados sobre el campo, vigilando en la noche sus rebaños en guardia defensiva (no guerrera), serán privilegiados de la gran esperanza de Dios. Ellos son los herederos de *las promesas de David.* La *ciudad del rey* (Belén) está cerrada, no ha querido recibir a su mesías. Pero hay otra *ciudad regia y misteriosa, el verdadero Belén de David y del Mesías,* en los campos del entorno, en el pesebre abierto en los rediles, en las guardias de la noche, mientras velan los pastores.

Ellos, los pastores de la vida libre y trabajosa, israelitas impuros (no pueden cumplir los reglamentos de la ley), despreciados por los fieles rabinos de la tierra, son porta-

---

[57] Cf R. LE DEAUT, *La Nuit Pascal,* AnBib 22, Roma 1980; A. STIGLMAIR, *Layla,* TWAT IV, 551-562.

dores de la gran esperanza. Cuando llega el momento del rey mesiánico no salen a la escena los reyes del mundo (César Augusto), ni los grandes maestros de Israel con sus sacerdotes (ni siquiera Zacarías), sino sólo unos pastores:

—*Ellos expresan la esperanza israelita,* reflejada en el título de *Cristo* que el ángel ofrece al nacido; es también signo de esperanza la alusión a la ciudad de David, con las promesas del reinado mesiánico.
—*También expresan la esperanza universal,* pues los otros títulos que el ángel evoca para el niño *(Sôter* o Salvador y *Kyrios* o Gran Rey) pertenecen al deseo de salvación de la humanidad. Pueden entenderse en plano israelita, pero en sí mismos desbordan ese espacio y pueden (deben) proyectarse sobre un fondo universal[58].

Sólo los pastores comprenden el sentido del *pesebre:* en el lugar de los animales ha nacido y recibe poder sumo el Salvador y Cristo. Lógicamente se les abre el cielo y escuchan la voz del canto angélico: *¡Gloria a Dios en las alturas y paz en la tierra a los hombres de buena voluntad!* (a los que Dios ama) (2,14). La misma *gloria de Dios (doxa)* se expresa en el mundo como *paz humana (eirênê).* Este es el contenido superior y radical (final) de la esperanza.

Los pastores corren a Belén y encuentran a María y a José y al Niño *recostado en el pesebre.* Es claro que se admiran: ¡reconocen la verdad de la palabra, el cumplimiento de la espera de los siglos, creen y veneran! Sobre la cuna de Jesús se ha iniciado el camino de la nueva fe. Los primeros creyentes mesiánicos, los más hondos discípulos del Cristo son estos pastores. No saben cómo acabará la historia, no conocen todavía el recorrido y fin del Cristo, pero el signo del pesebre en una noche de guardia sobre el campo, les ha ofrecido una señal que vale para siempre: ¡pueden alabar a Dios, ofreciéndole su canto de gloria sobre el mundo, man-

[58] Cf M. J. LAGRANGE, *o.c.,* 74-75; J. A. FITZMYER, *o.c.,* 200-204; H. SCHÜRMANN, *Luca I,* Paideia, Brescia 1983, 224-235; C. F. EVANS, *Luke,* ETC, SCM, Londres 1990, 203-206; F. BOVON, *o.c.,* 164-194. Sobre la noche en la tradición bíblica cf A. STIGLMAIR-H. B. FABRY, *Layil/layla,* TDOT VII, 533-543; G. DELLING, *Nyx,* TWNT IV, 117-120.

teniendo su oficio de pastores mesiánicos en el entorno de Belén! (2,17-20).

Estos pastores del campo, que vuelven de noche a sus rebaños, glorificando a Dios y cantando sus himnos *(doxadsontes kai ainountes ton Theon:* 2,20) aparecen así como expresión humana de los ángeles que cantan sobre el cielo (2,13-14); son la Iglesia celebrante, los nuevos sacerdotes de la historia que culmina. Pero ellos no bastan. Para que se expanda y se acepte el evangelio (cf *euangelidsomai* de 2,10) es necesaria la actitud y gesto de esperanza de la madre:

> «María, por su parte, guardaba todas estas cosas *(rêmata,* palabras), meditándolas *(symballousa,* comparándolas) en su corazón (2,19)»[59].

Ciertamente, María es quien más sabe, pues ha escuchado la palabra de Dios y la ha acogido en su propio corazón, dándole forma humana con su *fiat* (como vimos en 1,26-38). Pero el despliegue de esa *Palabra* la desborda. Por eso sigue a la escucha en gesto de *esperanza razonada: guardaba (synetêrei)* estas cosas. Guardar significa en este caso acoger y conservar, dejando así que aquello que hemos recibido produzca su fruto, conforme a lo que luego expondrá el mismo Jesucristo *(¡Salió el Sembrador... La Semilla es la palabra!:* cf 8,5.11). En el sentido más profundo del término, *María es la primera oyente de la palabra plena de Dios,* encarnada como fuente de esperanza activa en el nacimiento de su mismo hijo (Hijo de Dios).

> —*Esta esperanza se cumple en diálogo con Dios.* Ciertamente, ella aguardaba como israelita, pero sólo al escuchar a Dios y responderle empieza a esperar en forma mesiánica cristiana, descubriendo el misterio de Dios en los signos de un nacimiento acaecido en pleno campo. Los habitantes de Belén empiezan rechazando al Salvador. Por eso, la esperanza de la redención de Dios, formulada por María en el Magnificat (1,46-55),

---

[59] Lo más importante sobre el texto lo ha dicho con sorprendente erudición A. SERRA, *Sapienza e contemplazione di Maria secondo Luca 2,19.51b,* SPFThM 36, Marianum, Roma 1982.

ha de traducirse en gesto, (acción) ocultamiento y entrega más profunda.

—*Es esperanza corporalizada,* que se integra en el proceso de su vida, en gesto de maternidad que implica un fuerte *compromiso* y una intensa *ruptura.* María espera desde su propia totalidad de mujer, como signo de la humanidad que aguarda a Dios. Por eso, su esperanza implica una ruptura: sólo los últimos del mundo (los pastores) saben acoger el mensaje salvador de Dios, mientras los grandes de su propia ciudad le han rechazado.

—*Es esperanza dialogada.* Está a su lado José, silencioso, como varón que sabe aprender, recibiendo un misterio que le desborda; y están a su lado los pastores que son, como hemos dicho, los primeros creyentes mesiánicos. En torno a la madre de Jesús se va formando, según eso, una comunidad de esperanza abierta al misterio total del evangelio.

—*Es esperanza meditativa.* María quiere razonar y razona a partir de aquello que ha escuchado y vivido. La esperanza no es en ella una virtud pasiva; no es quedar sin pensamiento, ciega, en manos de un Dios imprevisible. Ella medita, compara, discierne y así traduce en forma de acción mesiánica aquello que ha escuchado. Estrictamente hablando, ella es la Iglesia entera que expresa el misterio de Dios a modo de palabra y compromiso interno de trasformación esperanzada[60].

Antes esperaba y expresaba su esperanza con palabras tomadas de la historia israelita por medio del Magnificat: llevaba en el seno a su hijo; anunciaba la más honda experiencia de su maternidad mesiánica, diciéndola en palabras de trasformación externa de la historia (1,46-55). Ahora (2,19) ya no dice nada, pero en el silencio realiza algo mucho más grande: escucha, medita, asiente, se deja trasformar y piensa, descubriendo de esa forma el nuevo contenido de la esperanza de Dios. Ella es el principio de toda la acción de la Iglesia: es imagen y compendio de una comunidad cristiana que, retornando a la noche de guardia y misterio de la

[60] Ib, 40-138. Dentro de la Biblia, *conservar* la palabra (el recuerdo) es la más alta forma de teología. Frente al pensamiento masculino, abierto hacia la acción externa, emerge aquí el hondo pensamiento femenino de la mujer y madre que empieza acogiendo y admirando, para recrear lo acogido en su experiencia.

navidad, vuelve a comenzar su camino de redención sobre la tierra.

3.4. *Simeón y María: una espada de esperanza* (2,22-38)

La nueva escena nos lleva hasta el lugar donde la esperanza israelita se cumple, volviéndose cristiana, anticipando el misterio de la pascua de Jesús. Este es el lugar de la conversión y acción cristiana, en el principio del evangelio. *Zacarías* era todavía sacerdote, padre de profeta; por eso su esperanza se podía traducir en clave de mesianismo nacional celota (cf 1,67-79). *María, madre encinta,* cantaba en su Magnificat palabras de esperanza universal, pero ellas podían entenderse en forma triunfalista, como si no fuera necesario el gesto de la entrega (muerte) para realizarlas (1,46-55). Sólo ahora, después que su hijo ha nacido rechazado en Belén, *la madre dolorosa* encontrará el sentido de su acción sufriente, de la guerra que ella debe sufrir para alcanzar la plenitud de redención con su hijo, el Cristo (especialmente en 2,35).

Hemos comentado el texto en la primera parte de este libro; ahora añadimos algunos matices. María y José han realizado con el niño lo que manda la ley israelita (2,22-24). Mientras cumplen la liturgia sacral viene a su encuentro un *hombre* en el templo. La tradición posterior le ha presentado como anciano, pero el texto dice sólo que es *anthropos,* hombre. Se llama *Simeón (Dios ha escuchado,* cf Gén 29,33) y llega del pasado más profundo de la israelita, como el patriarca de su nombre. Su figura está asociada con dos gestos significativos:

—*Simeón es el patriarca violento y justiciero* que tomó la espada para vengar a los extranjeros que violaron a la virgen Dina, siendo de algún modo condenado por el mismo padre Jacob (Cf Gén 34,30-31; 49,5-7). La nueva teología judía (cf Jdt 30) rehabilita su figura y le presenta como vengador de sangre, patrono de todos los que luchan con la espada en contra de los opresores de su pueblo. De esa forma ha recreado Judit 9,2-15 su hazaña sangrienta. La misma Judit aparece como *hija*

de Simeón, renovando su gesto de venganza y matando con su propia espada a Holofernes, opresor del pueblo[61].
—*En el TestSim él aparece como envidioso,* conforme a un tema esbozado (desde la perspectiva de Rubén) en Gén 37: tiene celos de José, quiere matarle. Superando aquella actitud juvenil, el viejo Simeón pide a sus descendientes que eviten la envidia, que amen y acojan a los otros. Así acaba su mensaje: *obedeced a Leví y a Judá; no os levantéis contra estas dos tribus, porque de ellas surgirá la salvación de Dios; porque el Señor suscitará de Leví como un sumo sacerdote y de Judá un rey..., que salvará a todas las naciones y al pueblo de Israel.* No es ya Simeón hombre de espada o envidia sino patriarca de conversión y esperanza mesiánica[62].

Nuestro personaje (Lc 2,25-35) se entiende bien sobre el trasfondo de evocaciones que suscita el viejo Simeón. Es portador de la esperanza mesiánica, expresión del Israel que aguarda la llegada del salvador (en la línea de TestSim). Pero, al mismo tiempo, es hombre convertido que invierte la violencia: no pondrá la espada vengadora en manos de Judit, su descendiente, para que mate al enemigo, sino que enseñará a María, madre mesiánica, a sufrir dentro del alma el dolor de la espada cristiana.

Simeón personifica la justicia y piedad israelita: es el pueblo que escucha a Dios, que recibe su Espíritu y espera la llegada de su Cristo. No tiene edad, no es de ahora ni de antes, es de siempre: es la plenitud de la esperanza. Es evidente que Dios no le puede engañar ni rechazar; ha recibido la promesa de ver al Cristo-Señor antes de morir y vive solamente para ello. Por eso, cuando llegan los padres de Jesús, él se presenta, toma al niño en brazos y bendice a Dios diciendo: Ahora, Señor, puedes dejar a tu siervo irse en paz... (2,29).

---

[61] Sobre Judit, que vuelve a tomar la espada de Simeón su padre, para realizar el juicio violento de Dios, he tratado en *Dios judío, Dios cristiano,* Verbo Divino, Estella 1966 (apartado 15c). Cf A. LACOQUE, *o.c.,* 45-62; P. W. SKEJAN, *The Hand of Judith,* CBQ 15 (1963) 94-110.

[62] TestSim 7,1-2. Superando la envidia y asumiendo la esperanza mesiánica emerge ahora Simeón como signo de fidelidad y promesa. Es normal que Lc 2,25 haya evocado su nombre en este momento de la trama mesiánica.

Ha esperado bien, sabe morir. Su vida ha culminado, ha tenido sentido lo que ha hecho. Por eso bendice a Dios diciendo *¡gracias!* Puede morir desde la esperanza realizada, como individuo concreto y como patriarca, representante del pueblo, condensado en su figura. *El verdadero Israel* que es Simeón ha cumplido su tarea, puede acabar, esperando al salvador donde se vinculan *todos los pueblos (pantôn tôn laôn)*. Desaparece ya la división entre *ethnê* (gentiles) y *laos* (judíos); la gloria *(doxa)* de Israel es que su Cristo sea luz *(phôs)* de las gentes[63].

En ese fondo cobran sentido las palabras que siguen. Los padres del niño se admiran, navegando como están en una especie de gran travesía teológica que les lleva de esperanza en esperanza (cf Heb 11). Como viviente que ha realizado su camino, Simeón les bendice para hablar luego a María (José vuelve a quedar al margen) su más honda palabra. Este es el verdadero *Testamento de Simeón* para los cristianos, palabra que dice a la nueva Judit, judía mesiánica: *Mira, este está puesto como (causa de) caída y resurrección de muchos en Israel, como señal controvertida, a ti misma una espada te atravesará el alma* (2,34-35).

Lo que era esperanza cumplida (Simeón que acoge al niño en brazos) se convierte para muchos en principio de dispu-

---

[63] Sobre todo esto, cf A. SIMÓN MUÑOZ, *El Mesías y la Hija de Sión,* SSNT 3, Madrid 1994, libro importante aunque nosotros no aceptemos sus conclusiones. Cf también S. MUÑOZ IGLESIAS, *o.c.* III, Madrid 1987, 293-318; K. BERGER, *Das Canticum Simeonis (Lk 2, 29-32),* NT 27 (1985) 27-39; P. GRELOT, *Le cantique de Siméon (Luc 2, 29-32),* RB 93 (1986) 481-509. De esta forma ha condensado Lucas la teología cristiana de la esperanza israelita, en visión cercana a la de Pablo y su escuela (Ef-Col). El judaísmo verdadero es el que sabe morir y ha muerto con la llegada del Cristo: ha sabido esperar hasta el momento justo; ha recibido en sus brazos a Jesús, ha confesado su fe y puede afirmar: *¡he cumplido mi tarea; Dios me ha dado su más honda bendición! ¡Puedo y debo morir para que en Cristo se complete la esperanza y se vinculen desde la misma luz y gloria los judíos y gentiles, todos los humanos!* Las palabras de Simeón remiten de Is 42,6 donde el *profeta escatológico* aparece como *alianza* del pueblo (Israel) y *luz* de las naciones (gentiles). Pero Lc 2,32 ha puesto *doxa* (gloria) allí donde Is 42 ponía *alianza,* para situarse de esa forma en una perspectiva más comprensible en su contexto teológico.

ta: Jesús será signo de contradicción, bandera discutida. La ternura de la escena se trasforma en principio de disputa: Jesús mismo se vuelve *antilegomenon,* señal contradecida, piedra de escándalo. Este es el momento de la gran *revelación (apokalypsis)* que expresa y define el final de los tiempos. Hasta ahora las cosas estaban mezcladas, podían confundirse. Ahora quedan al fin desvelados los más hondos pensamientos, el bien más hondo y la maldad suprema de los corazones.

Simeón ha contemplado la verdad desde su más alta perspectiva de vidente dispuesto a morir: es patriarca convertido finalmente en profeta. Puede morir, pero *María* ha de vivir para contemplar hasta el misterio de esperanza, compartiendo la dureza creadora de su trama. Ella debe culminar su «parto», realizando su camino de maternidad mesiánica y acompañando hasta el final al Cristo, en gesto de esperanza creadora y dolorida: *¡y a ti misma una espada te atravesará el alma!*

Esta no es la espada del viejo Simeón, vengador de los antiguos siquemitas (Jdt 9,2); no es la espada de la fuerza de Judit (cf Jdt 9,9), que corta el cuello de Holofernes (Jdt 13,6-8). Es la espada del dolor personal convertido en fuente de acción creadora. En ella viene a condensarse el más hondo sentido de la esperanza israelita, en la línea de eso que Lc 24,27 llamará *hermenéutica paciente* de la Escritura. Estos son los sentidos posibles de la espada:

—*Dolor israelita.* Sufre María por la división de los hombres de su pueblo.
—*Dolor cristiano.* Sufre al seguir a Jesús en su camino de cruz.
—*Dolor crucificado.* Conforme a Jn 19,25-27, María comparte la cruz de su Hijo[64].

Ellos nos conducen hasta el centro de *la acción sufriente de María,* madre mesiánica, vinculada a la acción redentora

[64] He desarrollado esos sentidos en la primera parte de este libro. Justificación en *La Madre de Jesús,* Sígueme, Salamanca 1990, 167-186. Sigo manteniendo mi antigua postura a pesar de los argumentos contrarios de A. Simón Muñoz, en el libro citado en la nota anterior.

del Cristo, su Hijo. Simeón ha desvelado ante María el sentido sufriente de su maternidad. Para recorrer su camino materno ella debe acompañar al Cristo, sabiendo que *una esperanza sin sufrimiento* sería ilusión o magia: pensar que Dios arregla las cosas desde fuera. Pero *un dolor sin esperanza* acabaría siendo desesperación o masoquismo. Sólo allí donde los dos aspectos se vinculan emerge el misterio maternal y creador de la acción mesiánica de María.

Esta *acción dolorida y esperanzada de María* se sitúa en un camino antiguo, como indica Simeón, el patriarca israelita, al evocarlo. Al asumir en su alma el dolor de la espada del Mesías, María viene a presentarse como expresión y culmen de una acción que había comenzado en el principio de la historia de la salvación y que culmina por el Cristo. Este dolor de la acción de María es un dolor no violento. Por eso se distingue del gesto sanguinario de Judit, que corta con la espada el cuello de Holofernes. María no destruye a nadie, no construye su esperanza en claves de violencia. Para actuar como madre del Cristo Salvador ella debe aprender a sufrir, en gesto de seguimiento que culmina en la pascua. Así cobran sentido los pasajes anteriores (el Benedictus se invierte, el Magnificat se profundiza). Así culmina la palabra del ángel: *¡alégrate, khaire!* (1,28), sabiendo que el gozo de María resulta inseparable de *la romphaia o espada* afilada que atraviesa y purifica los rincones más profundos de su alma, poniéndola al servicio de la salvación del Cristo:

—*El sufrimiento de María ha de entenderse en clave de esperanza.* Dios ha ensanchado su alma, haciéndola capaz de recorrer un camino de entrega mesiánica (cf 1,32-33), llamándola *agraciada.* Le ha dado lo más grande (el hijo mesiánico). Sólo así le puede pedir su colaboración, de forma que ella persista en su *fiat.*

—*Es un sufrimiento asumido de manera personal.* Ella misma lo ha querido. Ha iniciado un camino de esperanza y gozo que jamás había sido recorrido de esta forma. Lleva a Jesús en sus brazos; su mismo compromiso de maternidad mesiánica, fuente de suprema esperanza, se traducirá en forma de entrega dolorida, creadora.

—*Es un sufrimiento pascual.* La esperanza del gozo final nos

acompaña desde el principio de la anunciación. La razón se hace evidente: para recibir la gloria de Jesús y participar de su resurrección, la madre debe acompañarle en su pasión. Ella viene a presentarse así como la primera cristiana de la historia.

Esta palabra de la *espada* no es fatalidad sino promesa. María ha recibido al niño y lo educará: lo ha cuidado y lo cuidará, asumiendo el sufrimiento que ello implica. El profeta ha iluminado su camino de dolor y ella lo acepta; conoce lo que Dios le pide y permanece firme. De esa forma actúa. Por eso la llaman los cristianos *Virgen de la Esperanza*[65].

3.5. *Las cosas de mi Padre. Un hijo distinto* (2,41-52)

Como buenos judíos, María y José siguen peregrinando cada año por la fiesta de la pascua. Llevan al niño a Jerusalén, allí celebran el recuerdo de la libertad de Dios como principio de toda esperanza para el pueblo. Una vez, al cumplir los doce años, Jesús se queda sin decir nada a sus padres. Vuelven angustiados a buscarle y le encuentran en el templo. Evidentemente, la madre le pregunta: «¡Niño! ¿Por qué te has portado de esta forma con nosotros? ¿No sabías que tu padre y yo te buscábamos angustiados?» (2,48).

Es la pregunta normal, la angustia de los padres por el ser querido. Pues bien, Jesús quiebra por dentro ese nivel de sufrimiento y sitúa a sus padres ante un plano más doliente de certezas, ante un nivel distinto de amor y compromiso por el reino. Ha tenido que romper y rompe con sus mismos padres (con su madre) para poder encontrarles en un plano distinto:

---

[65] En un contexto convergente, se nos dice que Pablo conoció en su conversión aquello que tendría que *sufrir por Jesús* (He 9,15; cf Flp 1,29). Como primera de todos los «convertidos», engendrando a Jesús y acompañándolo en su vida, María ha de sufrir con él. Por eso es signo de esperanza dentro de la Iglesia. Cf P. BENOIT, *Et toi-même, un glaive te transpercerá l'âme* (Lc 2,35), CBQ 25 (1963) 251-261; A. FEUILLET, *Jésus et sa Mère,* París 1974, 58-69; P. J. WINANDY, *La prophétie de Siméon,* RB 72 (1965) 321-351.

«¿Por qué me buscabais? ¿No sabéis que debo ocuparme de las cosas de mi Padre?» (2,49).

Esta es la palabra clave: *¡el Padre Dios, mi padre!* (cf 3,22; 4,3.9). María le ha engendrado en fe, José y María le han educado en cariño y libertad. Pues bien, al llegar el momento de maduración de su vida (¡a los doce años!), Jesús se independiza. Ciertamente, obedece a sus padres, vuelve a Nazaret y se muestra sometido a ellos *(hypotassomenos,* en palabra que emplea Ef 5,21 hablando de la mutua sumisión de los creyentes). Pero en el fondo se ha mostrado independiente respecto de su madre. Ella no puede controlar a Jesús, ni educarlo a su manera (para sí misma). Tiene que dejar que Jesús escoja su camino mesiánico. Confiar en ese hijo distinto, estar dispuesta a escucharle y seguirle de una forma activa es la tarea de María:

«Ellos (sus padres) no entendieron la palabra que les decía» (2,50).
«Y ella (su madre) conservaba todas estas cosas en su corazón» (2,51b).

Vuelve y se explicita así el tema esbozado en el nacimiento, cuando se decía que ella guardaba en su corazón el secreto de todas las cosas que pasaban (2,19). Ahora se dice que *ellos* (padre y madre) no entendían. Les sigue desbordando el misterio de Jesús, a pesar de la palabra anterior sobre la espada. Pero sólo de María se añade que *guardaba cordialmente estas palabras,* convirtiéndolas en principio de comprensión y acción creyente dentro de la Iglesia. Mantenerse en actitud confiada y activa precisamente allí donde no se comprende lo que pasa: *¡esa es la verdad de la esperanza!* María renuncia a manejar a Jesús, a imponerle su criterio. Hace algo mucho más grande: ¡Cree y colabora! Así participa en el camino mesiánico de su hijo[66].

---

[66] Sobre este pasaje ha dicho lo fundamental R. LAURENTIN, *Jésus au temple. Mystère de Pâques et foi de Marie en Luc 2,48-50,* ÉB, París 1966. Sobre *conservar* el misterio de Jesús en el corazón, cf A. SERRA, *Sapienza e contemplazione di Maria...,* 256-284.

3.6. *Apéndice. Vida pública, la pascua*

El evangelio de acción esperanzada de María ha culminado. Sin embargo, Lucas introduce en sus dos obras otras tres (o cuatro) nuevas referencias a María. Ellas ofrecen cierta novedad sobre el texto previo de la tradición sinóptica (de Mc). Así las evocamos.

—*¿No es este el hijo de José?* (Lc 4,22). El paralelo de Mc 6,1-6 era mucho más escandaloso para la familia, presentando a Jesús como *el hijo de María.* Lucas deja en segundo plano a la familia y relaciona la controversia de Jesús con el conjunto del pueblo (de Nazaret, del judaísmo). Por otra parte, quizá para evitar el posible escándalo del nombre *(¡hijo de María!),* presenta a Jesús como hijo de José[67].

—*¡Tu madre y tus hermanos están fuera y quieren verte!* (Lc 8,19-21). Marcos introducía estas palabras en contexto de fuerte polémica, dando la impresión de que la madre y hermanos tomaban a Jesús por loco, queriendo llevárselo a casa por la fuerza (Mc 3,20-35). En Lucas no hay eso. Madre y hermanos quieren *ver a Jesús.* ¡Nadie se extraña! Es normal que los familiares de un profeta vengan a su lado. Por su parte, Jesús responde de manera positiva, aprovechando la ocasión para ampliar el cerco familiar y decir que su madre y hermanos son aquellos que *escuchan y cumplen la palabra de Dios,* como el lector sabe que la escucha María[68].

—*¡Bienaventurado el vientre y los pechos...!* (11,27-28). Lucas ha cambiado de lugar el texto anterior sobre los familiares. Pero los lectores de Mc podrían volver al viejo esquema de la madre y familiares que buscan al hijo loco en contexto de disputa (Lc 11,14-26; cf Mc 3,21-30); por eso ha creído necesario introducir en este fondo una palabra nueva sobre el tema. Respondiendo a la alabanza de una mujer *(¡bienaventurado el*

---

[67] Jesús no es mesías por su origen genealógico. El lector de Lc lo sabe, pero no lo saben sus paisanos que buscan un mesianismo nacional. No han aceptado lo que María sabe y acepta por todo lo anterior.

[68] Lucas ha introducido este pasaje en el contexto de la *gran siembra* y de la *luz* que alumbra a todos los humanos (5,4-16). En el principio de esa siembra de esperanza está su madre; ella ha cumplido su misión; ahora aparecen como familiares suyos todos los que acogen la misma semilla, haciendo así que fructifique.

vientre que te gestó y los pechos que te amamantaron!), Jesús proclama su sentencia: *¡bienaventurados más bien los que escuchan la palabra de Dios y la observan!* De esa forma reinterpreta lo que ha sido el camino de María como madre en diálogo con Dios, en el nivel de la palabra acogida, respondida y cumplida[69].

—*Con María, la madre de Jesús* (He 1,15). Con el resto de sus familiares (¡hermanos de Jesús en sentido genealógico!), María ha formado parte de la Iglesia más antigua (He 1,15). Como hermana entre hermanos está ella, asumiendo a su lado a todos los que asumen la nueva andadura del evangelio tras la pascua, esperando la llegada del Espíritu Santo. En esa espera la ha dejado Lucas (el autor de Lc-He). Así queremos dejarla (y mantenerla) nosotros[70].

---

[69] Esta palabra se encuentra en la línea del primer *culto mariano* evocado ya en 1,48: *¡me llamarán bienaventurada todas las generaciones!* María es bienaventurada *porque ha creído* (1,45), siendo la primera de aquellos que escuchan y cumplen la palabra de Dios en el camino mesiánico de Jesús.

[70] He tratado del tema en la primera parte de este libro. Visión de conjunto en *La madre de Jesús,* Sígueme, Salamanca 1990. Nueva perspectiva parcial en *María y el Espíritu Santo* (1981), publicado nuevamente en AA.VV., *Mariología fundamental,* 49-152. Al final de su camino, María aparece en el centro de la Iglesia, acompañando en actitud de fe profunda y fuerte espera al resto de hermanos que aguardan la llegada del Espíritu.

3

Evocar. La mujer de Ap 12. Mito y símbolo mariano

En línea de *comprensión* he tratado del paso de la historia al símbolo en el NT. En plano de *acción* he presentado una lectura esperanzada y comprometida de Lc 1-2. Ahora elaboro una breve *mariología evocativa* a partir de Ap 12. Lo que era símbolo para comprender y actuar *se vuelve mito y signo para expresar de forma estético/dramática la totalidad del misterio.*

Este es el momento en que la referencia histórica (vida concreta de María) se abre con más fuerza hacia el espacio de las evocaciones religiosas (paganas) del contexto cultural antiguo, pareciendo que la historia se diluye y triunfa el mito. Pues bien, interpretando el mito podemos comprender los elementos del misterio cristiano que en otra perspectiva no podían asumirse ni entenderse. Quien reconozca el sentido de la razón simbólica podrá valorar la aportación de este pasaje en el conjunto de la mariología[1].

---

[1] He recreado en este capítulo un trabajo antiguo: *Apocalipsis XII. El nacimiento pascual del salvador,* Salmanticensis 23 (1976) 217-256. Desde entonces se han desarrollado mucho los estudios mariológicos y simbólicos, como he reflejado en dos obras que se encuentran al fondo del texto presente: *La Madre de Jesús. Introducción a la Mariología,* Sígueme, Salamanca 1990[2] y *Hombre y mujer en las religiones,* Verbo Divino, Estella 1996. Por fidelidad a la primera redacción he procurado mantener su esquema base y bibliografía. Entre las nuevas obras sobre Ap 12 cf A. YABRO COLLINS, *The Combat Myth in the Book of Revelation,* HDR 9, Missoula MO 1976, reelaborada básicamente en *Feminine Symbolism in the Book of Revelation,* BibInt 1 (1993) 20-33. Entre los comentarios: P. PRIGENT, *L'Apocalisse di S. Giovanni,* Borla, Roma 1985. Sobre la figura y función de la mujer-madre sigue siendo fundamental E. NEUMANN, *La Grande*

1. Introducción. Ap 12

Es significativo el hecho de que al fin del NT se encuentre Ap, un libro de revelaciones: desde el contexto de expectación escatológica, el mensaje de Jesús viene a expresarse aquí en forma de visiones escondidas referentes al final del tiempo. Es normal que sea así; lo extraño es que el mensaje de Jesús no sea más apocalíptico, pues su contenido se ha expresado, preferentemente, en claves literarias hasta entonces no existentes (evangelios) o por medio de cartas de carácter circunstancial y profano (Pablo).

1.1. *Elementos y mensaje fundamental*

Dentro del marco general de la apocalíptica judía, nuestra obra ofrece rasgos especiales. Su autor no es un personaje misterioso del pasado (Henoc, Daniel, Baruc...) como es regla en los escritos de su género, sino un profeta con historia y nombre conocido dentro de la Iglesia. Por eso no se evade hacia el pasado o futuro, sino que nos sitúa en el presente de la comunidad cristiana. Estas son las características de su obra:

—*La salvación se ha realizado ya.* El Hijo del hombre está en el cielo y determina desde allí la marcha de la Iglesia (1,12-20; Ap 2-3): es el Cordero degollado, portador de los siete Espíritus de Dios, que fundamenta el ritmo de la historia (5,1-10); estuvo muerto y ahora vive para siempre (1,17-18) en el misterio del ser de lo divino (1,5)[2].

—*La salvación realizada se condensa en el Cordero* (5,5-6; cf

---

Madre, Astrolabio, Roma 1981 (1ª ed., 1956). Análisis del transfondo mítico de Ap 12 en S. BENKO, *The Virgin Goddess. Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology,* STR 49, Leiden 1993. Asume las nuevas perspectivas exegético-simbólicas J. C. R. GARCÍA PAREDES, *Mariología,* BAC, Madrid 1995, 157-190.

[2] Sobre neumatología y cristología del Ap ha dicho lo fundamental F. CONTRERAS, *El Espíritu en el libro del Apocalipsis,* Koinonia 28, Salamanca 1987; *El Señor de la vida. Lectura cristológica del Apocalipsis,* Sígueme (Biblioteca de estudios bíblicos, n. 76), Salamanca 1991.

12,11). Él ha vencido por su muerte, pero el mundo sigue dominado todavía por el miedo, la guerra, la opresión de los perversos. En ese contexto quiere introducir Ap la victoria del Cristo, manteniendo a los creyentes en la espera confiada, la paciencia activa, el testimonio de Jesús y la certeza de que el tiempo de plena libertad y salvación viene muy pronto, está llegando (cf 3,21 y en general todo el capítulo 2-3; 10,6, etc). —*El triunfo del Cordero se realiza en tres tiempos.* 1) *Principio:* el Cordero ha sido degollado y se encuentra victorioso sobre el cielo (1,12-20; 5,1s; 12,5). 2) *Camino:* la victoria del Cordero es fundamento y fuerza de una historia que los hombres deben recorrer en actitud comprometida de entrega fiel, de cumplimiento de evangelio. Esa historia tiende hacia la victoria del Cordero degollado que se vuelve Jinete victorioso que cabalga hacia su meta (6,1-2), sobre el caballo blanco de la gloria de Dios, como palabra que destruye a las bestias enemigas de los hombres (19,11-21). 3) *Meta:* al fin se desvelará el más profundo sentido de la historia como encuentro de amor en que el Cordero se hace Esposo que recibe a su Novia engalanada (los creyentes), celebrando con ella el banquete de bodas de Dios, que es amor entregado y triunfante (cf Ap 21-22).

El *drama* ofrece por tanto tres actos *(victoria pascual* del Cristo, *camino sufriente* de la Iglesia, *culminación* de bodas). Los creyentes saben que Cristo ha vencido y esperan sus bodas, pero siguen en un mundo que parece dominado por Satán (las bestias opresoras, muerte). Saben que Satán es ahora poderoso aunque (porque) ya ha perdido la batalla decisiva (12,10-12); era Dragón que parecía divino, impresionante sobre el cielo (12,3-4), pero ya no es más que un simple y sanguinario tentador (perseguidor) sobre la tierra (12,13-18); por eso aparece como fuerte, pero pronto será plenamente destruido (20,7-10).

Este drama se expresa en un lenguaje que utiliza los recursos de los viejos relatos orientales, los recuerdos del AT y de la nueva y más profunda experiencia de la Iglesia. Mitos religiosos y signos apocalípticos judíos no son sencillamente un envoltorio que el texto emplea y que nosotros podemos asumir y luego abandonar a placer, para quedarnos con el núcleo del mensaje de Jesús y de su obra salva-

dora. El evangelio del Ap asume y recrea de tal forma el mito religioso y la simbología israelita que no puede separarse de ellos. Por eso debemos mantener esos tres planos, sabiendo que se implican y culminan en el Cristo. No son niveles paralelos de una misma verdad sino grados de un camino, giros de espiral que se abre al evangelio:

—*Mito.* Es la expresión simbólica primera de la realidad que nos desborda y constituye. Su elemento más constante lo forma el *origen* de la vida, con lucha del bien y el mal (lo femenino y masculino, luz y tinieblas, dioses favorables y adversarios) y la esperanza de *reconciliación* final de los contrarios. La realidad es generante, conflictiva, deseosa de armonía. El hombre sabe que se encuentra sobre un campo de batalla y sueña en un futuro de encuentro redentor. Por eso evoca la figura de la Madre buena de la que ha brotado o brotará el Dios salvador que le libera de los males, suscitando una meta de amor para los hombres. Sobre el fondo de confianza que refleja el mito del nacimiento del Dios Salvador ha podido formular Ap la victoria del Hijo divino y la liberación definitiva de los hombres.

—*Simbología apocalíptica de Israel.* Del nacimiento intemporal del Héroe divino (teogonía) pasamos al campo de esperanza del AT abierto al futuro del juicio y libertad de los salvados. Lo que define nuestra vida no es algo que eternamente nace (genealogía de dioses), sino la esperanza y experiencia creadora de un futuro de salvación ya muy cercano. El Salvador vendrá de Dios (como revelación de su poder), pero al mismo tiempo surge de la espera de su pueblo israelita. Sobre el fondo ha proclamado Ap 12 el nacimiento del Hijo de la Mujer, que es el mismo Cristo, Cordero degollado, Hijo de Dios, que ha vencido y vendrá triunfador desde los cielos.

—*Experiencia cristiana.* Asumiendo la más honda experiencia de los mitos y reinterpretando la esperanza israelita, el libro del Ap ha confesado que el principio, meta y centro de la salvación es el Cordero degollado (pascua de Jesús). Por eso sus visiones no pretenden mostrar el sentido y consistencia eterna de las cosas (mitos de eterno retorno pagano), ni el futuro inminente de la salvación que ha de venir (esperanza de Israel). Sus visiones muestran aquello que ya se ha realizado en el centro de la historia (pascua de Jesús) y abren un camino hacia aquello que vendrá (las bodas del Cordero, como unión defi-

nitiva del Cristo que ha triunfado con aquellos que se integran en su triunfo). Por eso ha querido mostrar las dimensiones (el sentido) del camino de los hombres que han creído en Jesús y se dirigen (confiados y anhelantes) a su triunfo.

Ese camino de experiencia cristiana es tiempo de dureza en que los fieles deben mantenerse arraigados en Jesús en medio de las pruebas de la vida. La lucha se ha entablado en diferentes planos (plagas cósmicas, vaciedad del mundo, guerra). Pero en el fondo se realiza siempre en el encuentro entre el poder maléfico (o Satán) y Cristo, el cordero degollado por los hombres y vivientes. Todo el mensaje del Ap se ha condensado en una invitación a mantenernos fieles en la lucha.

1.2. *Estructura literaria. Partes y escenas del libro*

Desde ese fondo ternario (acontecimiento salvador, camino sufriente, meta gloriosa) se han de entender las diferentes estructuras de la obra. La más clara es la que divide el texto en dos mitades desiguales: *la primera* (Ap 1-3) trasmite la palabra de consuelo y condena, de exigencia y esperanza, que el Viviente (Hijo del hombre) dirige a las Iglesias; *la segunda* (Ap 4-22) expande la trama apocalíptica, mostrando que el Viviente es el Cordero degollado e indicando los momentos de su acción liberadora[3].

En las reflexiones que siguen sólo estudio la segunda parte (Ap 4-22), distinguiendo en ella unos *centros estruc-*

---

[3] Sobre la estructura, unidad de los diversos elementos y sentido de conjunto de la obra, cf U. VANNI, *La struttura letteraria dell'Apocalisse,* Roma 1971; ha sistematizado su postura en *L'Apocalisse. Ermeneutica. Esegesi. Teologia,* EDB, Bolonia 1988. He presentado mi visión en *La perversión de la política mundana: el sentido de las bestias y la cortesana en Ap 11-13 y 17-20:* Estudios 27 (1971) 557-594. En contra de R. P. BOISMARD, *L'Apocalypse,* BibJér, París 1950, 12; *L'Apocalypse ou les Apocalypses de St. Jean:* RB 56 (1949) 507-541, juzgo preferible partir de la unidad del libro e interpretar sus partes desde la estructura del conjunto.

turantes (surgimiento del Salvador en Ap 5.12 y consumación o fiesta de bodas en Ap 21-22) y un *contenido temático* (exhortación a la vigilancia esperanzada que define los capítulos centrales de la obra). Los dos momentos del primer centro estructurante (Ap 5.12) muestran al Hijo del hombre (nacido de la mujer) recibiendo su dignidad real por la muerte-resurrección:

—*Ap 5* se sitúa directamente en clave pascual, llevándonos al palacio divino (de los cielos). Sobre un fondo de eternidad emerge el Cordero degollado, descendiente de David que ha conseguido la victoria (5,5) y posee ya el Espíritu divino; se acerca a la derecha de Dios (5,7), recibiendo el poder, sabiduría, gloria y alabanza (5,12). Por eso puede abrir e interpretar el libro de la historia de los hombres.
—*Ap 12* presenta el nacimiento y rapto de ese Cordero degollado, que es el mismo Hijo divino, sobre un trasfondo de combate cósmico (Mujer contra Dragón) y de esperanza israelita (Mujer con dolores de parto). Ambos elementos, nacimiento y rapto, trasmiten el principio y sentido pleno de la pascua, el triunfo del Cordero al que Dios ha colocado a su derecha para que dirija desde allí el destino de la historia[4].

El nacimiento del Cristo (Hijo de mujer, Cordero) se expande y culmina en el segundo centro estructurante (encuentro amoroso de bodas: Ap 21-22). Los creyentes participan entonces del triunfo del Hijo hecho Esposo. La mujer que había sido madre (origen doloroso del mesías), sufriendo en el desierto del tiempo la persecución de lo diabólico (12,13-17; cf Ap 13-18), se ha vuelto Esposa engalanada del Cordero.

Estos centros (Ap 5.12 y 21-22) se implican y definen mutuamente. Un *surgimiento* del Cristo sin *bodas* acabaría siendo un hecho cerrado en sí, sin valor para los hombres. Unas *bodas* futuras sin la base del triunfo del Cristo dejarían las cosas como estaban, colocando de nuevo el evan-

---

[4] Cf J. COMBLIN, *Le Christ dans l'Apocalypse,* París 1965, 76-79, 199; F. CONTRERAS, *El Señor de la vida...,* 233-342. Sobre el trasfondo social cf E. S. FIORENZA, *The Book of Revelation. Justice and Judgment,* Fortress, Philadelphia 1985, 159-204.

gelio al nivel de judaísmo. La novedad cristiana consiste en la unión de esos momentos, el *ya* del nacimiento/pascua de Jesús y el *todavía no* de las bodas. En esa tensión se mantiene Ap y toda la vida de la Iglesia.

Desde esta perspectiva se comprende el contenido temático del libro. El nacimiento (pascua) del Cordero ha suscitado (o desvelado) el carácter satánico del mundo, la irrupción de lo diabólico, su influjo (y su presencia) en los diversos poderes de la tierra (la autoridad política, el saber prostituido, la sociedad perversa). Sobre el trasfondo de victoria de Jesús, la vida de los hombres aparece como lucha entre Satán y Dios, Cristo y las bestias de la tierra. Del carácter de la lucha, de sus signos y la suerte final de los creyentes (que vendrán a tomar parte en la gran fiesta de las bodas del cordero) trata el libro[5].

En las páginas que siguen trataremos del *origen de Jesús* en Ap 12, situándolo siempre en el trasfondo de los otros dos motivos fundantes de la obra (las bodas finales y el camino de entrega de los fieles). Será bueno que empecemos recordando algunos de sus rasgos. En un primer momento pudiera parecer que es Salvador divino, independiente de la vida y trabajo de los hombres, como indicaría su título de Hijo del hombre y atributos divinos:

—*La figura del Hijo del hombre* domina en Ap (cap 1-3). Sus rasgos parecen celestes: su rostro brilla como el sol y tiene en sus manos las estrellas de la Iglesia (los Espíritus: 1,12-16). Él mismo se presenta diciendo *no temas, Yo Soy el Primero y el Último* (1,17; 2,8), en palabras de teofanía que en el fondo pertenecen a Dios (cf 1,8; 21,6; 22,13). Eso nos podría hacer pensar que es simplemente una figura sobrehumana: es Hijo de Dios (2,18), Dios le origina y sustenta como Padre (cf 1,6; 2,28; 3,5.21; 14,1).

—*El Salvador de Ap realiza funciones divinas.* Está sentado sobre el Trono (3,21), es santo (3,7), eterno (1,17; 2,8) y verdadero (3,7.14; 19,11), como Dios. Por eso le adoran los ancianos y vivientes del cielo (5,8.14; cf 11,15; 12,10) y los himnos de la Iglesia le atribuyen predicados divinos: gloria

[5] Sobre las bestias o fuerzas del mal, suscitadas por el Dragón, cf X. PIKAZA, *o.c.*, 564-585.

(1,6; 5,12-13), honor (5,12-13), poder, fuerza, sabiduría y alabanza (5,12-13).
—*El Cristo del Ap forma parte del misterio de Dios.* Ambos constituyen el principio salvador: realizan el reino (11,15; 12,10), son fuente donde mana el agua viva (22,1) y templo de la Esposa (21,22) a la que alumbran noche y día (21,23). *Dios, Cristo y los espíritus* (o la nueva Jerusalén) constituyen para el autor del Ap el misterio del ser de lo divino (1,4-5; cf 3,12).

Cristo, Salvador escatológico, proviene de Dios y al mismo tiempo aparece como descendiente de la esperanza genealógica (monárquica) israelita: es el *renuevo de la raza de David* (5,5; 22,16; cf 3,7), el *león de la tribu de Judá* (5,5)[6]. Pero nuestro texto (12,1-5) le define, al mismo tiempo como *hijo de la Mujer celeste*[7].

Este es el Cristo: Hijo de Dios, Hijo de David, Hijo de la mujer. Formando parte de la misma realidad de Dios (1,4-5) y siendo dueño del Espíritu divino (5,6), aparece a modo de Cordero degollado (5,6; cf 12,11): *estaba muerto y he aquí que es el Viviente* (1,18; cf 1,5; 2,8). Teniendo esto en cuenta estudiamos las *escenas* de Ap 12:

---

[6] Cf J. Comblin, *o.c.*, 67-73, 191-194, 176-180. Cf además T. Holtz, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*, Berlín 1962.

[7] Sobre la Mujer de Ap 12 cf M. Böckeler, *Das Grosse Zeichen. Apokalypse 12,1. Die Frau als Symbol göttlicher Wirklichkeit*, Müller, Salzburgo 1941; B. Le Frois, *The woman clothed with the sun (Apoc 12): Individual or Collective?*, Roma 1954; H. Gollinger, *Das «grosse Zeichen» von Apokalypse 12*, Stuttgart 1971; A. T. Kassing, *Die Kirche und Maria. Ihr Verhältnis im 12 Kap. der Apokalypse*, Düsseldorf 1958, todos ellos con abundante bibliografía. Para la historia de la exégesis: P. Prigent, *Apocalypse 12: Historie de l'Exégèse*, Tubinga 1959; A. Feuillet, *L'Apocalypse*, París 1963, 94-96. Comentarios más usuales del Ap: P. E. B. Allo, *L'Apocalypse*, París 1933; J. Bonsirven, *L'Apocalypse de St. Jean*, París 1951; R. H. Charles, *The revelation of St. John I-II*, Edimburgo 1920; A. Farrer, *The revelation of St. John the divine*, Oxford 1964; D. W. Hadorn, *Die Offenbarung des Johannes*, Leipzig 1928; M. Kiddle, *The revelation of St. John*, Londres 1947; E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, Tubinga 1953; E. Lohse, *Die Offenbarung des Johannes*, Gotinga 1960; A. Loisy, *L'Apocalypse de Jean*, París 1923; E. Reisner, *Das Buch mit den sieben Siegeln*, Gotinga 1949; H. B. Swete, *The Apocalypse of St. John*, Londres 1907. Los citaremos con el nombre del autor, sin referencia a la obra.

—*Visión* (12,1-6), con dos signos contrapuestos: *la Mujer* del cielo (divina), vestida de sol, calzada de luna, coronada de doce estrellas, dispuesta a dar a luz, en dolores de parto; *el Dragón* celestial, inmensamente grande, con diademas del poder en sus cabezas, derribando con su cola las estrellas. La mujer da a luz *un hijo,* príncipe heredero de los reinos de la tierra. El Dragón intenta devorarlo, pero Dios lo impide: rapta al nacido hasta los cielos y conduce a la Mujer hasta la tierra, donde tendrá que protegerla.

—*Interpretación* (12,7-12) de la visión, conforme a un modelo corriente en la literatura apocalíptica: el Dragón es la *Serpiente o Diablo* de Gén 3; el nacimiento del Hijo es la derrota del Dragón que es expulsado de los cielos y arrojado sobre el mundo. Lo hace en claves de *apocalíptica judía* (victoria de Miguel sobre la altura: 12,7-9) y de *confesión cristiana* (triunfo de la sangre del Cordero y del testimonio de los fieles 12,10-12). El Diablo ha sido expulsado del Cielo, pero la tierra se convierte en lugar de lucha y llanto: lucha allí contra los hombres.

—*Consecuencia o aplicación* (12,13-17). Presenta la lucha del Dragón caído contra la Mujer que sufre peregrina sobre el mundo, amenazada y caminante. Sobre esa Mujer, atacada por el dragón y defendida por Dios, se trazará el avance de la historia del Ap. Sin embargo, habrá que distinguir entre la Iglesia en su conjunto (o la Mujer a la que Dios hace ser invulnerable) y cada uno de sus hijos que se encuentran bajo el fuego de la ira destructora de Satán, el adversario (cf 12,16-17).

Este es el drama en cuyo fondo estudiaremos el nacimiento del Hijo, distinguiendo metodológicamente tres niveles: mito religioso, esperanza israelita, experiencia cristiana.

2. Mensaje del mito

2.1. *Mito. Sentido básico*

Mito es la expresión simbólica de una experiencia fundante, positiva y/o negativa, normalmente a través de figuras de tipo sacral (dioses, poderes celestes, demonios...). El mito revela narrando el despliegue y unidad del nacimiento y la muerte, del proceso humano y de la hondura enigmática del

cosmos. Si existe un sentido profundo del cosmos, si nosotros nos movemos en su esfera y si la vida tiene un orden que trasciende el simple sucederse externo de los hechos, el mito es verdadero y cuenta aquello que no puede contarse (decirse, demostrarse) de otra forma.

El mito no es sólo un estadio pasajero y superado del conocimiento (A. Comte), un residuo animista (E. B. Tylor), una simple historia sobre dioses (hermanos Grimm), una forma objetivista de narrar lo existencial o inobjetivo (R. Bultmann) o una expresión del eterno retorno de la realidad (M. Eliade). Es más que todo eso: es el modo primero de conocimiento y de acción (rito), es la manera fundante de encontrarse (pensarse, realizarse) el hombre sobre el mundo. Por eso, en perspectiva originaria, seguimos habitando (pensando y actuando) en un nivel de mito[8].

Si el mito fuera sólo mito no podría decirse (no sería más que algo inconsciente). Cuando el mito *se dice* se ha vuelto de algún modo *logos* o palabra *(mito-logia),* situándose por tanto en la frontera entre lo indecible y lo decible y suscitando la palabra simbólica. Dando un paso más, en contra de lo que a veces suele afirmarse, quiero indicar que los mitos concretos (relatados ya y ritualizados) pueden engañar, ocultando el sentido más profundo de la realidad o convirtiéndose en justificaciones de un tipo de violencia. En este sentido, reasumiendo lo más valioso del intento desmitologizador de R. Bultmann, debo afirmar que los mitos han de ser «interpretados». Esto es lo que hace Israel y el cristianismo[9]. Es lo que haré estudiando nuestro mito:

---

[8] Sobre el mito en la teología de R. BULTMANN escribí *Exégesis y filosofía,* Madrid 1972, 193-209. Planteamiento general del tema cf C. M. ACEVEDO, *Mito y conocimiento,* Iberoamericana, México 1993; L. CENCILLO, *Mito. Semántica y realidad,* BAC, Madrid 1970; G. GUSDORF, *Mito y metafísica,* Nova, Buenos Aires 1970.

[9] Me sitúo en la línea de una hermenéutica iniciada por autores como E. Levinas (desde el judaísmo) y R. Girard (desde el cristianismo). Ellos han mostrado que el mito no es inocente, ni refleja una historia necesaria (que no puede ser de otra manera). Todo mito ofrece un tipo de interpretación «parcial» (interesada) del sentido y despliegue de la vida y de la historia humana. Más aún, los mitos de nuestra historia concreta son justificación de una violencia (de un

«Y apareció una señal grande en el cielo: *una Mujer,* revestida del sol, con la luna bajo sus pies y en su cabeza una corona de doce estrellas; y estaba encinta y gritaba en dolores de parto, torturada por dar a luz.

Y apareció otra señal en el cielo y era esta: *un Dragón rojo,* grande, con siete cabezas y diez cuernos y sobre sus cabezas siete diademas; y su cola arrastró un tercio de los astros del cielo y los arrojó sobre la tierra.

Y el *Dragón* se colocó delante de la Mujer que debía dar a luz, a fin de devorar a su Hijo *(tekton)* cuando lo alumbrara. Pero ella dio a luz un Hijo *(huion)* varón, que debe pastorear a todos los pueblos con vara de hierro.

Y su Hijo fue raptado hacia Dios y hacia su Trono...» (12,1-5).

Mujer y Dragón pertenecen al espacio simbólico del cielo. *La Mujer* es signo positivo: es Madre buena que lleva en su entraña un don de vida para el mundo, está de parto y de su seno nacerá el fruto del sol, la luna y las estrellas para el hombre amenazado. *El Dragón* es negativo: es el poder del caos fuerte que va en contra del despliegue de la vida y que pretende devorar al Hijo bueno que nace de la mujer madre (12,1-4).

El mito es salvador, pues el Dragón será incapaz de aniquilar el fruto bueno, impidiendo el nacimiento. Eso significa que la vida se sustenta en lo divino. Si triunfara el Dragón todo habría terminado y los hombres no serían más que esclavos del destino y de la muerte. Pero la Mujer da a luz y el Dragón no puede devorar al Hijo. Este es pues un mito positivo. La vida humana tiene un fondo divino y humano positivo (12,5). Hemos dicho ya que el mito (12,1-6) se expande en una escena de interpretación y otra de ampliación:

---

asesinato de fondo, de una dominación masculina, de una religión estatal, etc.); por eso han de ser superados a través de una desmitologización como la que ofrece la Escritura judeocristiana. De todas formas, en el fondo del mito puede hallarse un anhelo de verdadera redención, como sucede en nuestro caso. Ap 12 no condena sin más el mito sino que lo asume como trasfondo paradójico y principio de un camino de revelación divina y creación humana que culmina por el Cristo. En esta perspectiva asume Ap 12 el signo de la Mujer.

—*La interpretación (12,7-12)* nos dice que *Miguel, ángel de Dios, ha combatido en contra del Dragón* y lo ha expulsado de los cielos. De esa forma, el mito fundante (Dragón contra Mujer) se transforma en simbolismo apocalíptico o dramático (ángel bueno contra Diablo), quizá desde un trasfondo de cosmología irania.

—*La aplicación sitúa ya la lucha del Dragón y la Mujer sobre este mundo* (12,13-17). Uno y otro disponen de poderes sobrehumanos: la Mujer tiene las alas del águila grande (cielo) y recibe la ayuda de la tierra que es su aliada; el Dragón utiliza sus aguas de caos primigenio.

El texto va pasando así del mito a la simbología histórica cristiana, a través del dramatismo apocalíptico judío. Pero en su principio el texto es mito y para descubrirlo como tal no es necesario remontarse a los orígenes culturales (babilonios, persas, griegos...) de sus signos (Mujer y Dragón, astros, batalla...), pues ellos nos siguen hablando todavía, forman parte de eso que pudiéramos llamar el arquetipo simbólico universal de la humanidad[10].

2.2. *Mito fundante. Mujer celeste: Isis, Latona*

Aceptamos la base mítica del texto, pues sólo ella nos permite arraigarlo en la historia simbólica de la cultura humana. La estudiaremos esquemáticamente, destacando el carácter simbólico (sagrado) de sus figuras principales: Mujer, Dragón, Hijo divino[11].

—*La Mujer vestida de sol* (12,1) empieza siendo una figura o realidad astral. Está en el centro del mundo de los astros, por-

[10] Para el vidente el mito es signo, *sêmeion* (12,1.13), término que en los LXX significa un fenómeno celeste o la actuación particular de Dios sobre la tierra, y en los sinópticos (Mc 8,11; Mt 16,1; 24,3.30) alude a la actuación escatológica de Dios: cf H. B. SWETE, 147 y M. KIDDLE, 219. Estudio clásico sobre el transfondo religioso de estos signos en W. BOUSSET, *Die Offenbarung Johannis*, Gotinga 1906. Trasfondo psicológico del tema en E. NEUMANN, *o.c.*

[11] Para una visión general del trasfondo mítico de Ap 12, cf R. H. CHARLES I, 310s; E. B. ALLO, 187-192; D. W. HADORN, 131-132; H. GOLLINGER, *Das «g. Zeichen»*, 119-120.

que todos (o los más valiosos: sol, luna y estrellas) están a su servicio, valiéndole de adorno. Probablemente es *Virgo*, rodeada por (o formando parte de) las doce constelaciones del Zodíaco: el sol la cubre con sus rayos una vez al año y la luna, al pasar debajo de ella, le sirve de escabel. *Virgo* es una diosa que se identifica con la *Magna Mater* de Cartago y Siria; ella presenta grandes semejanzas con Isis y Latona, madres del héroe vencedor que han sido perseguidas por el Dragón. Estamos en un plano de maternidad astral, divina[12].

—*El Dragón celeste* (12,3) recuerda al monstruo babilonio del caos al que el Dios Marduk ha derrotado en el principio. Con nombres diferentes (Leviatán, Tannín...) aparece en el trasfondo del AT como enemigo original de Dios (cf Job 26,13; Is 27,1; Ez 29,3). También se le conoce en Irán, Egipto, Grecia... Su habitación y fuente de poder es casi siempre el agua primitiva del gran caos (cf 12,15). La tierra es lugar que el Dios amigo victorioso ha conquistado al monstruo de las aguas, haciendo de ella campo de existencia para el hombre. El caos sigue, sin embargo, amenazante desde el mar, con el intento de matar toda la vida de los hombres sobre el mundo[13].

—*El Hijo salvador divino* (12,5) aparece como *héroe triunfador* que, una vez crecido, derrota al Dragón y libera a la Madre amenazada. Nuestro pasaje relata su nacimiento: perseguida con furor por los poderes del caos y tiniebla (Dragón), la Mujer celeste ha dado a luz al Hijo divino que un día destruirá a los poderes del caos, haciendo que toda la historia culmine en las bodas del cielo, en sus bodas de amor perdurable[14].

Las dos figuras opuestas *(Mujer y Dragón)* aparecen como

---

[12] La identificación de la mujer de Ap 12,1 con la Virgo del Zodíaco ha sido propuesta ampliamente por F. BOLL, *Aus der Offenbarung Johannis,* Leipzig-Berlín 1914s. Aceptan su postura: R. H. CHARLES, I, 311-316; A. LOISY, 222-225; A. FARRER, 139-114. Juicio crítico en E. B. ALLO, 191-192. Admiten un fondo mítico en la mujer, aunque suponen que ha sido reinterpretado por el vidente, E. LOHSE, 62 y P. MORANT, *Das Kommen des Herrn,* Zürich 1969, 224-225.

[13] Cf R. H. CHARLES, I, 317s; A. LOISY, 227-229; E. LOHSE, 68; H. B. SWETE, 149s; A. VÖGTLE, *Mythos und Botschaft in Apokalypse 12,* en ID., *Tradition und Glaube,* Gotinga 1971, 405. El origen del tema de *las alas del gran águila* que lleva a la mujer hasta el desierto es difícil de interpretar. Probablemente hay en el fondo un mito que ya no conocemos: cf E. B. ALLO, 185; E. LOHSE, 68.

[14] F. BÖLL, *o.c.,* 117-124; A. LOISY, 225-226.

dualidad originaria. Desde una perspectiva israelita sabemos que detrás (por encima) de ambas se halla Dios, como creador trascendente. Pero en el nivel de mito no existe un Dios más alto (o por lo menos aquí no aparece). Mujer y Dragón simbolizan el todo sagrado de la realidad, en drama que vincula al cielo con la tierra: la Mujer buena, caída del cielo, perseguida en la tierra, es el mismo ser humano que lucha sobre el mundo; el Dragón malo (alas de cielo, serpiente de las aguas), es como el lado adverso de la mujer, el varón pervertido.

En un primer momento se podría hablar de Mujer-buena y Varón-malo (si entendemos al Dragón como masculino y no como ser neutro), en dualidad donde se vinculan los aspectos sexuales (mujer, varón) y los morales (bien, mal). De todas formas, debemos recordar que el mito tiende a ser triangular de tal forma que podemos y debemos considerarlo el tercer personaje del drama: *el Padre oculto* (¿quién ha fecundado a la mujer?) y *el Hijo que ha de nacer.* Desde este fondo podemos recordar las dos versiones más conocidas del mito:

—*En Egipto la mujer celeste aparece como Isis, esposa de Osiris.* Está encinta y el Dragón (Typhon o Seth), que ha matado a Osiris (convertido en Dios del mundo inferior, protector de los muertos) la persigue porque quiere impedir que el niño nazca. Isis logra escapar y se refugia en los pantanos del delta del Nilo, dando a luz a Horus, Hijo vencedor, que más tarde luchará contra Seth-Typhon para derrotarle. El nacimiento de Horus es victoria del bien (luz) sobre el poder del caos.

—*En la cultura helenista el mito está vinculado a Latona y Apolo.* Pythón, un Dragón o serpiente de grandeza inmensa, habitaba en el Parnaso y desde allí pronunciaba sus oráculos. Un día descubrió que Latona se hallaba encinta y que su hijo, vástago de Júpiter estaba destinado a destruirle. Por eso la persigue y quiere aniquilarla. Pero Júpiter la ayuda y con la colaboración del viento la conduce hasta Neptuno, que la esconde bajo el mar, sobre una isla sumergida. No encontrándola, Pythón vuelve al Parnaso; Neptuno hace que aflore la isla sumergida (Delos) donde Latona alumbra a Apolo y Artemisa. Con la ayuda de las armas de Vulcano, a los cuatro días del

nacimiento, Apolo sube hasta el Parnaso y mata al Dragón enemigo, confinado desde ahora al mundo subterráneo, desde donde pronuncia sus oráculos en Delfos[15].

Este mito de la Mujer perseguida por el Dragón, que da a luz a un Hijo héroe que matará al perseguidor, está extendido en el oriente antiguo. Es posible que las dos versiones hayan surgido de manera independiente, reflejando un arquetipo o modelo común de *Diosa madre, Padre oculto* (o vencido), *Dragón amenazante e Hijo salvador.* En esta perspectiva es el Hijo el que libera a la Madre y venga al Padre muerto o escondido. En la versión popularizada más tarde en Occidente suele haber un héroe caballero (san Jorge...), que libera a la doncella perseguida por el Dragón (encerrada en una cueva), para casarse luego con ella. Como hemos indicado ya al presentar el esquema general del libro, Ap ha unido las dos perspectivas.

—Por una parte, *la Mujer es Madre* que da a luz, siendo perseguida por el Dragón. Ella es la fuerza primera de la vida, el origen sagrado del que procedemos.
—Pero en un segundo momento, ella acaba siendo *Esposa* a quien su mismo Hijo divino hecho mayor ha liberado, casándose con ella (Ap 21-22). La trasformación nupcial de la Mujer es uno de los temas centrales de Ap 12-22 y de su forma de entender al ser divino[16].

Es claro que Ap 12 se vale del mito para presentar la oposición del Dragón y la Mujer, el nacimiento del Hijo y la certeza de la salvación ya realizada. Ciertamente, hay en su texto rasgos y modificaciones de tipo judío y cristiano. Pero su esquema es mítico y así lo entienden sin más los lectores de

---

[15] Aducen el mito, en perspectivas distintas, A. VÖGTLE, *Mythos...,* 395-415; E. B. ALLO, 188-190. Visión más extensa en A. YABRO COLLINS, *The Combat Myth in the Book of Revelation,* HDR 9, Missoula MO 1976. He expuesto ampliamente el mito de Isis en *Hombre y mujer en las religiones.*

[16] Tanto E. NEUMANN como A. YABRO COLLINS, citados en notas anteriores, han utilizado el modelo de los arquetipos de C. G. Jung para entender mejor las transformaciones de la Mujer de Ap 12. En esa misma línea cf J. MCHUGH, *The Mother of Jesus in the NT,* Londres 1975, 427-428 *(La Madre de Jesús en el NT,* DDB, Bilbao 1978).

su entorno. Todo el mundo conoce a la Diosa, mujer celeste y positiva. La identidad del Dragón es evidente y claro también el signo del nacimiento del Salvador. Igual que ha dialogado con la esperanza de Israel y la sabiduría de Grecia, el cristianismo puede también relacionarse con el mito[17].

2.3. *Interpretación judeohelenista. Sabiduría y Logos*

Desde el mito egipcio se puede tender una línea de interpretación teológica que ayuda a situar Ap 12. Los alejandrinos (Sab, Filón) parecen haber estructurado las relaciones *Dios-Sabiduría* sobre el modelo *Osiris-Isis:* como Isis es figura y reflejo de su esposo Osiris (sol), la Sabiduría de los judíos helenistas es reflejo y primera emanación del Dios omnipotente[18]. Muere o se oculta Osiris (sol), asesinado por el Dragón, y su esposa encinta y perseguida por el monstruo debe refugiarse para dar a luz al hijo, salvador, que es Horus. Según Filón, el Hijo de Dios y Sophia es precisamente el Logos, criatura primigenia de Dios, divinidad hecha inmanente entre los hombres, en el mundo[19]. La tríada que forman Osiris, Isis y Horus nos ayuda a entender la relación entre Dios, Sophia y Logos. En este esquema la Sophia Madre ocupa el lugar de Isis; ella es esposa de Dios y engendra al Hijo salvador sobre la tierra[20].

---

[17] Sobre el valor del trasfondo mítico del nacimiento del héroe en Ap 12, cf E. LOHSE, 64-65 y J. L. D'ARAGON, *Apocalipsis,* en *Biblia de san Jerónimo IV,* Madrid 1972, 566. Visión exclusivamente mítica del pasaje en P. L. COUCHOUD, *L'Apocalypse,* París 1930, 155s. Postura contraria en E. B. ALLO, 197-199 quien niega el influjo del mito en Ap 12, pues el tema de Apolo y su victoria sobre Python carece de mensaje moral y no podría adaptarse en contexto cristiano. Observemos sin embargo que Ap 12 no es un texto de moral, sino expresión de la victoria de Dios contra las fuerzas de lo malo. En ese plano simbólico, Ap 12 se vale del mito.

[18] Así lo ha visto B. L. MACK, *Logos und Sophia,* Gotinga 1973, 63-72. He presentado y comentado la versión filosófica del mito que ha ofrecido Plutarco en X. PIKAZA, *Hombre y Mujer en las religiones,* Verbo Divino, Estella 1996.

[19] MACK, *o.c.,* 142-154.

[20] Ib, 155-158, 166-171.

E. Lohmeyer aplicó hace tiempo esta teologización judeo-helenista de Osiris-Isis-Horus a la comprensión de Ap 12. A su juicio, el nacimiento de Jesús fue un hecho histórico particular y era difícil darle un sentido teológico y volverlo comprensible para los hombres cultos de aquel tiempo. Pues bien, al situarlo en el trasfondo del antiguo mito, el vidente ha pretendido concederle su valor y hondura. No niega el hecho histórico, ni el valor futuro de la venida de Dios sobre la Tierra, en clave escatológica. Pero todo se ilumina en un nivel con símbolos de mito[21].

Lógicamente, para los cristianos helenistas que conocen esa versión religiosa del viejo mito, la mujer del signo de Ap 12 que aparece sobre el cielo ya no es Isis, diosa encinta y perseguida, sino la *Sabiduría* de Dios. De ella se dice que es la esposa de Dios, madre del Logos, que aparece claramente presencia de Dios sobre la tierra. Recordemos que, en el lugar culminante del Ap, allí donde se anuncia la victoria final y se cumple la promesa de 12,5 *(regirá a los pueblos con vara de hierro...),* el Hijo de la Madre celestial recibe el nombre de *Logos* (19,13)[22].

De ese Logos, hijo de Dios y Sophia, se habla en contexto de *nacimiento* (da a luz la Madre, es derrotado el Dragón: 12,5) y de *bodas* (el Logos triunfador desposa a la Mujer: Ap 21-22). En este contexto se expresa el misterio de la vida, la victoria del Salvador sobre la tierra[23]. El mismo mito se vuelve así principio de sabiduría: fuente de experiencia (hecha esperanza) de salvación para los hombres[24]. El mito es signo de un misterio que nos desborda: recibimos la vida en contexto de gracia; gratuitamente debemos realizarla; no somos dueños sino receptores de una vida que nos sobrepasa.

---

[21] E. LOHMEYER, *Die Offenbarung des Johannes,* Tubinga 1953, 109-110.

[22] Ib, 105.

[23] Ib, 106. Valoración crítica de E. LOHMEYER en E. B. ALLO, 187-188. Juicio más positivo en S. PETREMENT, *Une Suggestion de Simone Weil a propos d'Apocalypse XII,* NTS 11 (1964-1965) 291-296, donde relaciona, como veremos, la Sabiduría con el Espíritu Santo, abriendo así un valioso camino de interpretación para Ap 12.

[24] Cf D. H. HADORN, 132.

Ciertos cristianos que sólo quieren conocer a Dios en Jesucristo y rechazan todas las restantes formas y experiencias religiosas piensan que el mito es un puro vacío, resultado de la mente soñadora que, en un plano de absoluta idolatría, inventa a Dios y lo modela a su manera. Más que obra de Dios, el mito sería reflejo y producto del demonio. Pues bien, esta visión parece ignorar un hecho fundamental: *Dios sólo pude revelarse allí donde el hombre de algún modo le ha buscado.* Sólo en un fondo de esperanza o anhelo sagrado puede revelarse lo divino.

El Dios bíblico (judío o cristiano) no ha creado en su manifestación un espacio o lenguaje absolutamente nuevo de experiencia religiosa sino que se revela precisamente allí donde los hombres le han (le hemos) ido buscando a través de los mitos. Por eso, precisamente aquellos elementos que en una visión no cristiana parecen (y son) la expresión del anhelo religioso pueden aparecer para el creyente como una preparación o esbozo de la venida de Dios en Jesucristo. Así lo ha visto el autor de Ap 12 al emplearlos para presentar el nacimiento del Cristo[25]. Para ello, Ap ha tenido que reelaborar el mito. Sus lectores saben que el Hijo salvador es Cristo e identifican a la Mujer con Israel (María) y/o con la Iglesia. Eso hace que cambien algunos de los datos del esquema mítico:

—*El Hijo* no persigue ya y destruye al Dragón sobre la tierra sino que está elevado junto a Dios y dirige desde allí la marcha de la historia.
—*La mujer,* en cambio, sigue luchando sobre el mundo, perseguida por el Monstruo y sostenida por Dios desde la altura.
—*La lucha* no es ya eterna sino histórica. La Madre ha dado ya a luz. El Hijo ha nacido y vencido en su pascua, pero su victoria ha de expandirse a lo largo del tiempo de la Iglesia, hasta que llegue la fiesta de las bodas. Varios elementos del antiguo mito sirven ahora para expresar el misterio del Cristo que ha vencido ya y que ayuda a los creyentes que se afanan perseguidos y anhelantes, a lo largo de la historia, sobre el mundo[26].

---

[25] Cf A. Loisy, 231-232; E. Reisner, 106-107.

[26] Buena valoración cristiana del mito de Ap 12 en E. Lohse, 64-65.

2.4. *María, mujer celeste. Mito pagano y símbolo cristiano*

El nacimiento del Hijo pertenece a la estructura cristianizada del mito. Es cierto que en el centro del Ap se encuentra la lucha de los creyentes con el Diablo y con las Bestias, mientras llega el momento final de la victoria del Cristo. Pero esa lucha y victoria se funda sobre el nacimiento histórico del Hijo. Sin ella sería imposible todo lo que sigue[27]. Distingamos los planos:

—*El mito es teogónico.* Dentro de un mundo divino en que las fuerzas de lo bueno y malo se mantienen en ritmo de lucha incesante, el hombre se halla amenazado por el caos. Pues bien, en ese mundo el mito ha proclamado la derrota del principio del caos: nace un Dios bueno, supera al Dragón y acaba por matarlo. Desde entonces lo divino es primordialmente positivo y el mundo se convierte en habitable para el hombre. Del nacimiento de ese Dios que es salvador hablan los mitos. No aluden a ningún suceso histórico; ellos muestran la estructura eternamente victoriosa del Dios bueno. El nacimiento sacral (teogonía) se precisa como lucha intradivina (teomaquia) y es principio de vida y salvación para los hombres.

—*El mensaje cristiano es histórico.* Ciertamente, puede utilizar formas de mito, pero trasmite una experiencia diferente. No le importa la Mujer y/o el Dragón en cuanto seres celestes, sino el Hijo que nace sobre el mundo, dentro de la historia. Por eso, en la raíz de su mensaje no encontramos una verdad de tipo eterno, sino la confesión histórica del Nacimiento (y pascua) de Jesús dentro del tiempo, como enviado de Dios y hombre verdadero.

Desde este fondo planteamos la pregunta por María, madre histórica de Jesús. Es muy posible que el autor de Ap 12 no haya pensado expresamente en ella al hablar del nacimiento humano del Hijo divino. Pero una vez que ha utilizado la imagen, fijándola en su texto, una vez que su relato empieza a ser leído dentro de la Iglesia, desde el fondo

[27] En contra de la visión negativa de A. VÖGTLE, *Mythos...*, 411-412, pensamos que el Nacimiento del Hijo no es una concesión al mito, sino una base sobre la que el mito puede volverse cristianamente comprensible y valioso.

de los textos marianos ya estudiados (Mt 1-2; Lc 1-2; Jn 2,1-12; 19,25-27; Gál 4,4; He 1,13-14), la referencia a María, madre histórica de Jesús, resulta inevitable.

Ciertamente, el mito de Ap 12 conserva su propia autonomía, como texto que se puede abrir a otros niveles de lectura simbólica y religiosa. Pero, al mismo tiempo, sus signos y figuras se convierten en lenguaje de un misterio que los seguidores de Jesús han de entender también de un modo mariano. Por eso pueden proyectarse y se proyectan sobre la Madre histórica de Jesús los tres o cuatro rasgos simbólicos fundamentales que ella ha recibido en el texto.

—*La mujer celeste* es sin duda expresión de humanidad: es el signo de los rasgos «divinos» más profundos que posee nuestra vida (de mujeres y varones). Así lo han descubierto muchos creyentes vinculándose a María.

—*La mujer grávida de vida* es la misma humanidad esperanzada, creadora. Ciertamente, el esposo ausente puede ser Dios (en clave hierogámica), pero el texto no lo dice, resaltando el valor de la mujer como grávida de futuro. Muchos cristianos la ven relacionada con María.

—*La mujer se encuentra amenazada* (12,13-17). Dar a luz al Hijo de Dios significa arriesgarse a vivir perseguida por el Dragón. Ciertamente, esta mujer amenazada en el desierto y ayudada por la tierra, en camino de esperanza, es la humanidad que busca su verdad en medio (o en la meta) de la historia. Pero es claro que ella puede concretarse y se concreta en la figura histórica de María.

En este primer plano el mito resulta polivalente. No hará falta decir que muchos de los signos de la mujer de Ap 12 han pasado a la devoción y teología mariana (Inmaculadas venciendo a la Serpiente y revestidas de sol; Asunciones con manto de estrellas; advocaciones como la Virgen de Guadalupe en México etc). El pueblo cristiano ha interpretado la figura de María desde el fondo de la Madre celeste que da a luz, tanto en la antigua cultura mediterránea (con fondo de Isis, Latona...) como en la mesoamericana (desde el fondo de Tonancin u otras diosas); ha tenido y tiene el derecho de hacerlo, siempre que tenga en cuenta los rasgos que siguen (y el conjunto del evangelio).

3. Dolores de parto y esperanza de Israel

Para el mito, Dios habita sobre un plano de inmutable eternidad o en un proceso de ciclos eternos. Por el contrario, el cristianismo ha destacado la experiencia histórica del Cristo; para entender su novedad hay que pasar de alguna forma por la escuela del AT (Israel)[28]. Al confesar la trascendencia de Dios que sobrepasa y rompe el orden mítico del cosmos, Israel ha destruido la seguridad cósmica del hombre, haciéndole caminar incesantemente hacia el futuro con el ansia de llegar a su verdad: el hombre y Dios se encuentran actualmente separados, pero tienden a la meta en la que un día habrán de unirse (sin fundirse); desde aquí se puede hablar del futuro nacimiento salvador para los hombres.

Desde esta perspectiva volvemos a leer Ap 12 y descubrimos que la Mujer del mito (12,1-2), torturada y expectante, en los dolores de parto, es Israel, pueblo grávido de Dios y deseoso de futuro. Todos los temas (lucha del Dragón y la Mujer, nacimiento y victoria del Hijo...) cobran nuevos matices, como iremos mostrando en lo que sigue. Hablaremos brevemente de la mujer y el dragón, nos fijaremos después en los dolores del parto y trataremos finalmente de la madre del tiempo salvador (o del mesías)[29].

---

[28] El mito es forjador de una cultura que quiere ser definitiva, desvelando eso que pudiéramos llamar los rasgos eternos de la realidad. Pues bien, al pasar al AT y recibir formas mesiánicas (apocalípticas), el mito (si es que podemos llamarle aún así) sirve para interpretar la vida humana como historia.

[29] Parece indudable que a nivel de esperanza judía la Mujer es Israel y el Hijo una figura mesiánica (individual o colectiva) que Dios hará surgir en medio de su pueblo. Cf R. H. CHARLES, I, 315s; D. W. HADORN, 129-130; M. KIDDLE, 219s; E. LOHSE, 62; H. B. SWETE, 149s; A. FEUILLET, *Le messie et la mère d'apres le chapitre XII de l'Apocalypse,* RB 66 (1959) 55-86; M. GARCÍA CORDERO, *El libro de los siete sellos,* Salamanca 1962, 130-136; J. MICHL, *Die Deutung der apokalyptischen Frau in der Gegenwart:* BZ 3 (1959) 301-310; P. PRIGENT, *Apocalypse 12...,* 136-138.

3.1. *Madre Israel. Parto mesiánico*

La imagen de *Mujer* como símbolo de Israel es frecuente en el AT. El mismo Ap la utiliza al referirse a la Jerusalén celeste, esposa del cordero (19,8; 21,2.9, etc.; cf Gál 4,26). Parece evidente que Ap 12 ha querido referirse al pueblo de Israel cuando utiliza el viejo mito (Mujer celeste) y destaca los dolores de su parto[30]. De manera correspondiente, el *Dragón* que persigue a la mujer (12,13-14), al Hijo salvador (12,4) y al resto de sus hijos (12,17) debe interpretarse desde el fondo de la historia y experiencia israelita como hace 12,9 cuando le identifica con el tentador del Génesis o Diablo de la tradición apocalíptica judía (12,9)[31].

Situado en ese fondo, Ap 12 cambia de sentido. Ya no evoca la génesis divina trascendente de lo humano en general sino la historia apocalíptica del pueblo de Israel y la venida de Dios a nuestra historia. Esa venida fundamenta la esperanza final del ser humano y lo convierte en peregrino sobre el mundo. Pero, lo mismo que el despliegue de lo bueno sobre el cielo suponía la experiencia de lo malo (el caos), el avance de Israel hacia el futuro salvador desata (hace visible) el poder del adversario (el Diablo).

En ese fondo, mujer y Diablo trascienden el plano de experiencia inmediata de la vida. *La Mujer* no se reduce sólo a la realidad visible de Israel, porque su base y su futuro se hallan en Dios. *El Diablo,* por su parte, se revela como fuerza de lo malo que trasciende los pequeños males que encontramos en concreto sobre el mundo.

Desde aquí se ha de entender el hecho de que se halle grávida y grite en dolores de su parto (12,2). Dios mismo es el causante de su estado. No son los ideales de este mundo ni las fuerzas de la tierra los que han hecho que su vientre se halle grávido de vida y de futuro. Dios la ha fecundado

---

[30] E. B. Allo, 177-178.

[31] Sobre el Diablo en el trasfondo judío de Ap 12 cf E. B. Allo, 173-174, 183; A. Farrer, 143-144; A. Loisy, 236-237; H. B. Swete, 149, 154. R. H. Charles, I, 330 ha señalado que sólo nuestro texto ha identificado del todo la serpiente de Gén 3 y el Satán de la apocalíptica judía (dentro del campo del NT).

a través de su esperanza. Sabemos que no existe en Israel verdadera hierogamia. Pero el símbolo persiste y recibe nuevo contenido: el mismo Dios suprasexual (pero simbólicamente interpretado como varón y padre) está en el fondo de este «embarazo» israelita. Desde su propia trascendencia, Dios se ha vinculado con la historia humana: ella, la mujer, la humanidad, el pueblo israelita, engendra y alumbra una vida que viene de Dios[32].

Grávida de Dios sufre Israel en agonía expectante donde se condensa el sufrimiento de los hombres que, aguardando de una forma activa, hacen posible el surgimiento de una humanidad mesiánica[33]. En ese contexto son característicos *los dolores de parto* de Ap 12,2. Ellos constituyen para el AT una expresión de dolor y tribulación (cf Jer 6,23-24; 13,21; Is 37,3), pero a la vez implican esperanza salvadora:

> «¿Quién oyó tal? ¿Quién vio cosa semejante?
> ¿Es dado a luz un país en un solo día?
> ¿O nace un pueblo todo de una vez?
> Pues bien, Sión tuvo dolores
> y dio a luz a sus hijos» (Is 66,7-8).

Esos dolores terminan cuando irrumpe el tiempo salvador. Israel (Sión), que está en la prueba y sufre, recibe la promesa de Dios y dará a luz: llegará la redención[34]. En esta línea puede hablarse también de un fracaso. Parece que la salvación es inminente, han llegado sus dolores, pero ellos resultan mentirosos:

> «Hemos concebido, tenemos dolores,
> pero no hemos traído a la tierra
> espíritu de salvación» (Is 26,18).

Los dolores constituyen un elemento integrante de la tribulación escatológica (conforme al contexto total de Is 26,16-27,1). Siguiendo en esta línea, la tradición rabínica hablará de *los ayes* (dolores de parto) del tiempo del Me-

---

[32] Cf E. Reisner, 105.

[33] Cf M. Kiddle, 220-221.

[34] A. T. Kassing, *Die Kirche,* 121-124.

sías[35]. Ellos son signo del final (cf Is 26,17-18), pero no implican necesariamente un resultado positivo (pueden acabar en el fracaso o condena). Recordemos en esa línea que la mujer de Ap 12 no sufre sólo la angustia del parto *(ôdinousa),* sino que se siente también *torturada (basanizomenê),* conforme a una palabra que suele aplicarse a los tormentos finales de los demonios y condenados, en fracaso perdurable (cf 9,5; 11,10; 14,10-11; 18,7.10; 20,10)[36].

Llegando al límite de lo que puede soportarse y en la hondura de su propia angustia, impotencia y soledad, *Israel podrá alumbrar la salvación.* Eso indicará que su dolor no ha sido puro abandono, pues el mismo Dios la ha fecundado. Ella es a la vez mujer celeste y torturada. Refleja la gloria y hermosura de Dios (sol, luna, estrellas), por eso es fecunda. Pero, al mismo tiempo, es mujer de la tierra, buscadora y vacilante, inquieta, fracasada. En esa unión de gloria y sufrimiento, y esperando la llegada de su hijo (Hijo de Dios), se desvela el verdadero de Israel, el ser humano en cuanto historia[37]. Aquí recibe su sentido el signo del *alumbramiento,* con la mujer que da a luz en perspectiva mesiánica:

—«Concebirá la doncella y dará a luz (Is 7,14).
—Yavé los abandonará hasta el tiempo en que dé a luz la que ha de dar a luz;

---

[35] Ib, 125-130 estudia otros textos referidos a los dolores del parto (Jer 4,31; 22,23; Miq 4,9-10). En NT conoce bien la tradición de los dolores del parto como signo de la lucha escatológica. Expresamente lo muestran Mt 24,8 y Mc 13,8. Lo presupone 1Tes 5,3. Adaptan el tema a un contexto nuevo Gál 4,19.27 y He 2,24. Para una visión más amplia del tema: A. FARRER, 142-143; J. MCHUGH, *The mother,* 411s; H. B. SWETE, 147-148.

[36] En el resto del NT los términos citados se aplican de una forma natural al sufrimiento escatológico que deben padecer los demonios o condenados (Mt 8,29; 18,34; Lc 16,23.38). Sobre la tortura en Ap 12, cf A. FEUILLET, *Le messie,* 59-60 y H. GOLLINGER, *Das «g. Zeichen»,* 89-91.

[37] En esta perspectiva los adornos de la mujer (sol, luna, estrellas) aparecen como expresión del favor de Dios que llena de hermosura a la mujer, en la línea de Is 60,19-20 y Cant 6,10. Cf A. FEUILLET, *Le messie,* 70-72. Quizá influye también Gén 37,9 y textos como TestNeft. 5, donde se acude a símbolos celestes para exaltar el valor de un personaje: cf H. B. SWETE, 147.

—y entonces el resto de sus hermanos volverá a los hijos de Israel» (Miq 5,2).

La madre de Is 7,14 se ha interpretado en Israel como figura salvadora: puede ser una mujer concreta o en otra perspectiva el pueblo entero; lo cierto es que ella ofrece salvación y lo hace dando a luz un hijo, en medio de circunstancias bien adversas. En la misma línea ha de entenderse Miq 5,2 (que es posiblemente una glosa añadida al texto más antiguo): sobre un pueblo que sufre abandonándose anuncia y aparece la salvación de Dios como promesa de alumbramiento[38]. Desde ese fondo ha de entenderse Ap 12.

La mujer revestida de cielo es ya Israel, rodeada de la gloria de su Dios y torturada en los dolores de su cercano alumbramiento. Toda la grandeza del pueblo, externamente glorioso, se condensa en su interior como dolor materno. Traducir el don de Dios en nacimiento de la nueva realidad (tiempo mesiánico): esta es su misión más honda. Ella no es una diosa que alumbra al héroe primordial de los antiguos mitos. Tampoco es por ahora una mujer individual que engendra al mesías. *La mujer es un signo del pueblo y de la historia israelita.*

Este es el signo más hondo de Dios: un pueblo que aparece en forma de mujer a la que el mismo Dios trascendente ha fecundado con su vida, haciéndole capaz de tender hacia el futuro de la salvación (de dar a luz al mesías). Este camino de gestación israelita (con dolores de parto y nacimiento mesiánico) es el signo más profundo de Dios sobre la tierra. Al resumir toda la historia del AT en la figura de la mujer encinta que está a punto de alumbrar, el autor del Ap ha condensado de una forma auténtica y grandiosa la misión de Israel entre los pueblos[39].

---

[38] Debemos señalar que la tradición de Israel ha interpretado la salvación mesiánica en forma de nacimiento. Cf A. T. KASSING, *Die Kirche,* 130-135; J. COPPENS, *Le messianisme royal,* Cerf, París 1958, 69-76, 85-88.

[39] A. T. KASSING, *o.c.,* 147-152. No hemos querido identificar al mesías, pues Israel oscila entre un mesianismo con mesías individual y una esperanza colectiva (mesianismo del pueblo, sin mesías personal). Ciertamente, nuestro texto interpreta al mesías de forma individual, pero su sentido responde a un esque-

3.2. *De Israel a Eva. Búsqueda fundante*

La imagen del nacimiento salvador ofrece dificultades. Parece que en el trasfondo israelita *la madre* es el pueblo; pero *el Hijo* que nace en 12,5 es sin duda un individuo. ¿Cómo pasamos del pueblo israelita al *mesías individual cristiano?* Pues bien, debemos añadir que el mismo Ap 12 ofrece un principio de interpretación individual de la mujer gestante, abriendo un camino que después recorrerá con decisión una hermenéutica cristiana que ha visto a la Mujer desde la perspectiva de Eva y de María, la madre histórica de Jesús.

Pero dejemos por ahora esos problemas en suspenso, pues no hemos fijado el sentido del Hijo en Ap 12,5. Sabemos que toda lectura creadora es en el fondo una reinterpretación de aquello que se lee. En este sentido puede ayudarnos un salmo de Qumrán[40]. Sus versiones varían y el mismo texto original ofrece dificultades. Así podemos traducirlo:

> «Me encontraba en los dolores, como mujer que da a luz a su hijo primogénito... La mujer a la que un hombre ha puesto encinta sufre penosamente sus dolores, porque en medio de tormentos de muerte dará a luz un hijo varón, y en medio de infernales sufrimientos saldrá de su vientre de gestante un maravilloso consejero y lleno de poder... Pero ellos, los que han concebido de la víbora (o vanidad), vendrán a ser presa de un tormento horrible y las olas de la muerte se apoderarán de todas las obras del horror; los fundamentos de su muralla se hundirán, como un barco se hunde bajo el agua»[41].

---

ma cristiano que debemos estudiar en el apartado siguiente. Sobre la mujer como entidad celeste y signo de Israel, cf H. GOLLINGER, *Das «g. Zeichen»,* 168-170; A. FEUILLET, *Le messie,* 68-69; P. PRIGENT, *Apocalypse 12...,* 141-143.

[40] El hecho de que sólo una madre individual puede dar a luz a un mesías individual (como en Ap 12,5) está en la base de las interpretaciones mariológicas de Ap 12. Cf L. CERFAUX, *La vision de la femme et du dragon de l'Apocalypse en relation avec le Protoévangile:* EphThL 31 (1955) 21-33 ; F. M. BRAUN, *La mère des fidèles,* París 1954, 138-141.

[41] I Q H, III, 7-14 (=1QH Col XI). Traducimos desde el texto hebreo que ofrece E. LOHSE, *Die Texte aus Qumran,* Munich 1964, 120-121. Traducciones en F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Textos de Qumrán,* Trotta, Madrid 1992, 368-369; J. CAR-

Los dolores del parto mesiánico se presentan primero de forma individual y reflejando la experiencia del autor del himno. Pero el conjunto del texto generaliza esa experiencia. Quien aguarda al Salvador, personificado en la figura mesiánica del *maravilloso consejero* (Is 9,5), es la misma comunidad de Qumrán. Frente al buen pueblo que gesta al salvador (la salvación) están aquellos que han concebido de la víbora (de la vanidad o de la nada); evidentemente, son los enemigos de la comunidad que sólo darán a luz la perdición (la muerte). Comparemos desde aquí los textos:

—*I Q H, III,3-18* expresa la esperanza de su comunidad y aguarda el surgimiento del nuevo tiempo de salvación. En esa perspectiva alude a los dolores que sufre actualmente la comunidad, mientras espera la próxima irrupción escatológica (del salvador).

—*Ap 12* confiesa que la Mujer ya ha dado a luz y la verdadera salvación está presente. Ha llegado el tiempo final y el Hijo de la mujer dirige desde Dios la existencia de los hombres. Por eso, mientras en Qumrán los enemigos (que conciben de la víbora) no han sido todavía derrotados, en Ap 12 el dragón está vencido, aunque le quede un tiempo de actuación sobre la tierra[42].

De esta forma (vinculando Mujer, Dragón y salvación), Ap 12 nos sitúa sobre el fondo de Gén 3, en el comienzo de la historia de Israel. Nuestro autor identifica el Dragón de 12,3-4 con la *antigua serpiente que se llama Diablo o Satanás y es la que engaña a todo el orbe de la tierra* (12,9). Evidentemente, se refiere a Gén 3,15: «Pondré enemistad entre ti y la mujer, entre tu descendencia y la suya; ella pisará tu cabeza, mientras tú acecharás su calcañar».

MIGNAC, *Les textes de Qumran* I, París 1961, 192-196; G. VERMES, *The Dead Sea scrolls in English,* Harmondsworth 1965, 157.

[42] Valoración de I Q H, III, 3-18 en relación con Ap 12, cf O. BETZ, *Das Volk seiner Kraft: Zur Auslegung der Qumrân-hodajah III, 1-18,* NTS 5 (1958) 67-75; R. E. BROWN, *The messianism of Qumrân:* CBQ 19 (1957) 53-82; H. W. BROWNLEE, *Messianic motifs of Qumrân and the NT,* NTS 3 (1956-1957) 12-20 y 195-210; A. FEUILLET, *Le messie,* 64-67; H. GOLLINGER, *Das «g. Zeichen»,* 170-172; A. T. KASSING, *Die Kirche,* 138-146; J. MCHUGH, *The mother,* 407-408; J. MICHL, *o.c.,* 309.

Situada en ese fondo, la mujer ya no es el pueblo de Israel sino *Eva,* la madre de la humanidad completa (cf Gén 3,20). La *descendencia (sperma)* de la mujer no luchará sólo contra las serpientes físicas sino que destruirá el poder de lo satánico, simbolizado en la primera Serpiente del paraíso que ahora emerge como el Dragón enemigo de la Mujer. Esa victoria de la descendencia de la Mujer (del Hijo de 12,5) constituye el más profundo sentido de la vida del hombre que se arraiga en el mismo paraíso (Gén 3).

Pasamos así del nivel israelita al plano humano, de la esperanza nacional al mesianismo del conjunto de los hombres. Superamos la *teogonía* interpretada como engendramiento y batalla intradivina (Enuma Elish, Hesíodo), para situarnos ante la dimensión original de historia, en la protología. Significativamente, en contra de Rom 5 y de la tradición dogmática posterior, el ser humano no aparece aquí simbolizado por Adán, en clave masculina, sino por Eva, madre de todos los vivientes.

De esta forma, nuestro texto ha realizado un perfecta y profunda opción hermenéutica, reinterpretando de manera exacta, el sentido de la Mujer que está al fondo de Gén 2-3. Esta *nueva Eva* ya no necesita varón (Adam). Ella misma es el Adam fundante, es la humanidad completa en su triple relación:

—*Es humanidad enfrentada a la Serpiente,* interpretada aquí como Dragón y Diablo. En contra de Gén 2-3, ella no aparece como pecadora o desobediente (no rechaza la palabra de Dios) sino como amenazada, perseguida, expulsada del cielo, peregrina en la tierra.

—*Es humanidad en diálogo con Dios.* En un sentido muy profundo, Dios mismo aparece como Esposo de la Mujer, pues es el Padre del Hijo que ella engendra. Es evidente que en este contexto no existe lugar para un esposo humano (no divino) de la Mujer.

—*Es finalmente humanidad que sufre en medio de la historia.* Su grito de dolor no acaba con el nacimiento del Hijo sino que entonces se inicia precisamente un nuevo camino de dolor (persecución, desierto) definido por la fidelidad de Dios

y por su propio sufrimiento, que terminará con las bodas de Ap 21-22[43].

Ap 12,9 ha situado así el misterio pagano (Dragón contra Mujer, surgimiento del Hijo) en perspectiva de protología humana. De esa forma, al llegar al final *(Endzeit* de H. Gunkel), se tiene que recrear el principio *(Urzeit)*. En ambos casos aparece una figura de mujer, portadora de vida. Lo que está en juego es el despliegue de la humanidad (Eva), interpretada como mujer que ahora es fiel a Dios y lucha contra el Diablo. De esa forma, Ap 12 ha resuelto, en perspectiva simbólica, el problema que se hallaba abierto en Gén 3.

La humanidad aparece de nuevo centrada en la Mujer. Ella ha tenido en sus manos el destino de la vida (el futuro de un Hijo que le sobrepasa siendo suyo); ha luchado contra el Dragón a lo largo de una historia conflictiva iniciada en Gén 3,15. Bajamos así del cielo mítico y prehumano (plano astral del mito religioso) al camino concreto de la historia israelita.

3.3. *María, mujer salvadora*

En este paso del origen al fin, del mito a la historia, de lo universal a lo particular nos coloca ante el símbolo de la Mujer de Ap 12. De la humanidad fundante (femenina) de Gén 3, que ha recibido la promesa de vencer a lo diabólico por medio de sus hijos, pasamos a la Madre de Ap 12 que ya ha dado a luz al Hijo vencedor del Dragón. De esa forma nos hemos situado en una línea de esperanza que sobrepasa las fronteras de Israel: la Mujer que sufre encinta los

---

[43] He desarrollado este motivo en *María y el Espíritu Santo,* en AA.VV., *Mariología fundamental,* 144-192, a partir de la visión general de *Hombre y mujer en las religiones,* Verbo Divino, Estella 1996. Para un estudio de la mujer en Gén 2-3 cf M. NAVARRO, *Barro y aliento. Exégesis y antropología de Gén 2-3,* San Pablo, Madrid 1993. Sobre la relación entre Gén y Ap sigue siendo clásico H. GUNKEL, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine Religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12,* Gotinga 1985. Esquema general en S. BENKO, *The Virgin Goddess...,* 83-136.

dolores de su parto (en la esperanza de los tiempos nuevos) es la misma humanidad amenazada que resiste en medio de la prueba, dando a luz la Vida que viene de Dios. Es evidente que los cristianos han podido ver en ella los rasgos de María, la madre de Jesús[44].

En esa perspectiva, podemos afirmar que Ap 12 contiene una mariología de tipo *evocativo* que debe interpretarse a la luz de todo el NT. Nuestro pasaje no razona en plano conceptual; tampoco ofrece unos esquemas de trasformación política del mundo sino algo que es previo y más profundo: unos esquemas simbólicos de comprensión del surgimiento humano y de la victoria pascual de Jesús. Para eso es necesaria la Mujer:

—*Podemos ver al fondo de Ap 12 el signo de Gál 4,4: inacido de Mujer!* El mismo Dios que se encuentra más allá de todo sexo (no es varón ni padre humano, no es esposo de ninguna hierogamia) ha engendrado a su Hijo eterno a través de una Mujer concreta, dentro de la historia. Al llegar al nacimiento histórico de Jesús, esta Mujer no es la humanidad en sí, ni es Israel como conjunto. Ella es María. Al decir esto no se resuelven las dificultades anteriores sino que se sitúan en un plano de misterio (de historia) mucho más profunda.

—*Podemos comparar Ap 12 con Jn 2,1-12 y 19,25-27 donde el mismo Jesús llama Mujer a su madre.* Precisamente ella, la madre de Jesús, a quien los cristianos del principio conocieron bien, recibe el título supremo de *Mujer* iniciadora (Caná) y culminadora (cruz). Es claro que aquí se está evocando la figura de Eva, realizada en forma positiva por María.

—*Lc 1,26-38 ha recreado en forma salvadora el diálogo roto de Eva y Dios en Gén 3.* María es aquí la humanidad entera que responde afirmativamente a Dios, haciendo así que pueda surgir la salvación sobre la tierra. Es evidente que en ese trasfondo la Mujer de Ap 12 alude también a María.

---

[44] Sobre las relaciones de Gén 3,13-15 con Ap 12: F. M. BRAUN, *o.c.,* 143-153; L. CERFAUX, *La vision de la Femme...,* 21-33; L. CERFAUX-J. CAMBIER, *El Apocalipsis de san Juan leído a los cristianos,* Madrid 1968, 133-136. A. FEUILLET, *Jesús et sa mère,* París 1974, 34-37; C. POZO, *María en la obra de la salvación,* Madrid 1974, 147-175; A. SERRA, *Biblia,* NDM 368-379; U. VANNI, *La decodificazione del «grande segno» in Apocalisse 14,1-6,* Marianum 40 (1978) 121-152.

Releyendo en ese fondo nuestro texto (Ap 12) descubrimos que al principio y meta de la historia existe una figura femenina, que aparece como expresión del conjunto de la humanidad. *Gén 3* la presenta de manera ambivalente: es mujer que pretende apoderarse por sí misma de la vida, madre en continuos dolores de parto (Ap 12,2 reasume el tema de Gén 3,16), esposa sometida a un varón dominador. Por el contrario, *Ap 12* ha realizado una profunda inversión de aquello esbozado y prometido en la mujer antigua: la nueva y definitiva Mujer es fiel a Dios, alumbra al Hijo salvador (que ha de vencer a la Serpiente) y se mantiene firme en medio de la prueba.

Es evidente que Ap 12 no ha sacado las consecuencias mariológicas que implica su visión de la Mujer. Pero ha hecho algo mucho más importante: nos ha conducido de nuevo al principio de la historia, al lugar donde se había situado Gén 3, descubriendo allí a la Mujer a la que Dios mismo ha convertido en Madre del Hijo salvador; en esa Mujer ha condensado luego el camino de fidelidad de la nueva historia humana (de la Iglesia perseguida) que culmine en el misterio de las bodas (Ap 21-22). Ordinariamente, la piedad y teología cristiana ha acostumbrado a hablar de la muchacha *virgen* que madura y luego se hace *esposa,* para ser madre de hijos. Con su habitual profundidad, Ap ha invertido el simbolismo: la Mujer es primero Madre y luego Perseguida; sólo al final del camino ella puede convertirse en Virgen, la esposa perfecta del Cordero (Ap 21-22). En el camino que va de la Madre a la Virgen, en fecundidad, dolor y bodas, hallamos a María. Sin ella hubiera sido imposible escribir este capítulo (Ap 12).

4. Experiencia cristiana: nacimiento del hijo

El mito pagano (nacimiento del héroe) y la esperanza del AT (mujer en parto) nos han ayudado a interpretar el tema. Sin embargo, para comprender su mensaje y simbolismo tenemos que pasar al nivel de lo cristiano, en trasfondo de experiencia eclesial.

4.1. *Lectura básica: nacimiento pascual, camino de Iglesia, futuro de bodas*

Los elementos anteriores siguen siendo necesarios. No desaparece el mito, con el ansia por hallar seguridad en lo divino ni la esperanza israelita, abierta al futuro de la manifestación de Dios. Pero ambos rasgos vienen a integrarse en un conjunto estructural cristiano: la Mujer ha cumplido su función primera (le queda el camino de dolor segundo y las bodas finales); el Hijo salvador se encuentra ya en el cielo, sobre el trono de Dios (12,5).

De esa forma hemos pasado del *tiempo mítico* (eterno retorno donde el Hijo Dios nace siempre sin nacer nunca en concreto) y del *tiempo escatológico israelita* (futuro de esperanza aún no cumplida) al *tiempo mesiánico* de los creyentes de Jesús, extendido entre un nacimiento pascual y unas bodas finales. Tres son sus momentos principales:

—*Al principio está el «ya» del parto mesiánico* que debemos entender de una manera abarcadora, pues incluye nacimiento humano y pascua: *y dio a luz un hijo varón que ha de regir con vara de hierro a todos los pueblos* (12,5). La interpretación más sencilla consiste en suponer que aquí se habla en realidad de un nacimiento humano: la mujer, que era Israel en los dolores de la espera, se ha venido a precisar en la persona de María, la madre de Jesús. En el momento central de nuestra historia, el deseado de Israel nace en Belén y ha comenzado a formar parte de la tierra; a ese acontecimiento de la encarnación aludiría este pasaje. Sin embargo el texto sigue diciendo inmediatamente: *y su nacido (teknon) fue raptado hasta Dios y hasta su trono* (12,5). De esa forma, el nacimiento se explicita y cumple en forma de *culminación pascual,* conforme a un tema básico del libro (cf 1,5; 1,18; 2,8; 5,5-6; 5,9-10; 7,14, etc)[45]. En cierto sentido puede hablarse de *dos nacimientos:* uno de tipo histórico (nace de María); otro de tipo pascual (el Hijo divino renace de la muerte, siendo *raptado* hacia Dios *(kai hêrpasthê pros ton Theon).* Estos dos momentos del surgi-

[45] Ha planteado el tema H. GOLLINGER, *Das «g. Zeichen»,* 151-157. Cf también A. FEUILLET, *Le messie,* 56-60 y J. MCHUGH, *The mother,* 409-410.

miento mesiánico definen el sentido específico del Salvador, Hijo de Mujer, Hijo de Dios, de Ap 12,5[46].

—*En el centro está el «ahora» del Hijo que ha sido raptado hacia Dios y que reina en el cielo, mientras la Mujer y sus hijos padecen el combate de este tiempo sobre el mundo* (Ap 12,13-17; Ap 13-20). Esta es la novedad de nuestro libro. Los evangelios, y de un modo especial Mc y Jn, han destacado el aspecto mesiánico del tiempo de la vida de Jesús; en ella han descubierto y fijado la victoria del Hijo de Dios contra Satán. Por el contrario, Ap 12,5 ha condensado de manera radical ese evangelio del nacimiento/vida/pascua de Jesús, situándolo en el tiempo del pasado, como algo ya sucedido. El *ahora* de la Mujer y de sus hijos (los cristianos) se define como tiempo de resistencia y lucha contra un Dragón que se encuentra en el fondo derrotado. La victoria *ya* ganada del Cristo abre un tiempo nuevo de prueba y esperanza para los creyentes; en ese *tiempo intermedio* (que podemos llamar nuestro *ahora*) aparece la Mujer como perseguida.

—*Al final se abre el «todavía no» de las Bodas esperadas.* Así se invierte y cumple la simbólica femenina de Ap: el parto de la Mujer no es el fin sino el principio de un camino de fidelidad abierto a la culminación del amor. La misma Madre se hará Virgen esposa, del Hijo de Dios, en tema que asume y ratifica el camino nupcial del AT (testimoniado por Os y Jer, el Tritoisaías y Cant). La Eva del principio (encarnada de algún modo por María, la madre de Jesús), culminando el camino de su peregrinación sufriente (Iglesia perseguida) se convierte al fin en Humanidad plenificada, Novia divina del Cordero (Ap 21-22). Estas son las metamorfosis del símbolo de la Mujer; es evidente que ella es más que María, la Madre histórica de Jesús. Pero sin María ese símbolo no podría haberse cumplido del todo.

Mirado de esa forma, el parto mesiánico del Hijo de la Mujer (nacimiento y ascensión)[47] aparece como punto de partida de una lucha nueva (histórica, eclesial) de la Mujer contra Satán. Ese parto constituye el comienzo de un camino que funda la existencia de la Iglesia. En una línea con-

---

[46] La imagen del doble nacimiento *first from the womb, and after from the tomb* ha sido propuesta por A. FARRER, 143.

[47] Cf A. T. KASSING, *Die Kirche,* 152; P. PRIGENT, *Apocalypse 12...,* 146.

vergente se sitúa Rom 1,3-4 cuando afirma que Jesús *nació como hijo de David según la carne, fue constituido Hijo de Dios por la resurrección.* El más hondo y completo nacimiento de Jesús se identifica con la pascua. Pero debemos recordar que el Jesús pascual es siempre el mismo Cordero degollado (Ap 5,6; 12,11), el *varón* que ha nacido de una/la Mujer y que ha entregado su vida por los hombres.

Ciertamente, Jesús ha culminado su nacimiento en la pascua, como indica con toda nitidez A. Feuillet al afirmar que Ap 12,5 ha de entenderse desde la resurrección y no desde el principio de la vida de Jesús: al autor del Ap no le importa lo que pasa en Navidad, sino el misterio de la muerte y vida de Jesús resucitado (cf 1,18; 2,8 etc)[48]. Eso es cierto, pero él sigue utilizando el símbolo del nacimiento *por resonancias del mito pagano,* en cuyo trasfondo ha colocado su relato, y porque quiere mantener *la esperanza de Israel,* representada por una mujer que da a luz. Pero lo hace sobre todo *por fidelidad cristiana* al misterio del nacimiento histórico del Hijo de Dios

Ciertamente, desde el mismo texto de Sal 2,7: *tú eres mi Hijo; hoy te he engendrado, el NT* ha interpretado la resurrección de Jesús como verdadero y completo nacimiento mesiánico (cf He 13,33)[49]. Pero esa resurrección resulta inseparable del origen anterior: el que resucita es el mismo que ha nacido de la Mujer, de tal forma que el misterio de su vida encarnada y glorificada puede presentarse como un *nacimiento:* el Jesús pascual sigue siendo el mismo nacido de Mujer. Por eso, en el fondo del relato sigue siendo necesa-

---

[48] «La naissance messianique que décrit l'Apocalypse n'est pas celle de Bethléem, mais celle du matin de pâques; quant aux douleurs de l'enfantement, elles correspondent au Calvaire...» (A. FEUILLET, *Le messie* 60). Cf también M. KIDDLE, 221-222.

[49] Sobre la pascua como generación o nacimiento de Jesús en He 13,13, cf E. HÄNCHEN, *Die Apostelgeschichte,* Gotinga 1961, 353. El Sal 2,7 no se aplica primitivamente al nacimiento humano de Jesús sino a su instauración mesiánica, en la parusía, en la resurrección o en el comienzo de la actividad pública de Jesús (Mc 1,9-11), como ha indicado F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel,* Gotinga 1966, 281-287, 343-345. Sobre el carácter pascual de Ap 12,5, cf A. FEUILLET, *Le messie,* 61-62; J. MCHUGH, *The mother,* 409-412.

ria la presencia de la Mujer, tanto en su función de Madre (plano de AT), como en su función de perseguida y novia (planos posteriores).

El Salvador de Dios aparece de esa forma como aquel que ha nacido y resucitado. Asume la vida de muerte de los hombres, culminándola en el «rapto» o resurrección[50]. Sólo por haber nacido del todo (resurrección), Jesús puede llamarse primogénito de los muertos (de los que han vencido a la muerte: 1,5). Desde el nacimiento y/o ascensión del Cristo (12,5), el *ahora* del tiempo de los hombres aparece definido por dos rasgos principales:

—*Derrota de Satán que es expulsado de los cielos* (12,7-12). Antes del parto del mesías, sin la venida de Dios en Jesucristo, el ámbito de arriba no podía interpretarse como cielo divino (puro espacio de amor y salvación) en un plano cristiano. Para el mito, lo eterno (lo celeste) era a la vez positivo y negativo: era *lugar del Dios* que fundamenta la existencia buena de los hombres; y era, al mismo tiempo, *campo de terrores* (muerte, oscuridad, demonios). Pero ahora Dios se ha revelado como plena y exclusivamente bueno. Por eso hay que afirmar que el Dragón ha caído de su altura y que el cielo se ha vuelto exclusivamente Cielo (12,7-9), pues no existe junto a Dios ningún poder adverso que amenace y estudiosamente busque la derrota y perdición de los humanos, como dirá el canto de los seres celestiales (12,10-12).

—*Persecución de la mujer.* Desde el momento en que Dios se ha revelado en su verdad como divino, fuente de amor y salvación, sin mezcla alguna de maldad (de lo diabólico), el vidente ha descubierto que lo malo (el mismo Diablo) pertenece al mundo. La prueba sobre el cielo (mito) ha concluido. El camino de esperanza escatológica (Israel) ha terminado. El verdadero campo de batalla se traslada hasta la vida de los hombres, donde viene a entablarse el gran combate (12,13-17). La Mujer que antes era cielo (mito) y maternidad esperanzada (Israel) se presenta desde ahora como humanidad concreta que se mantiene fiel en medio de la prueba.

De esa forma ha culminado el proceso de humanización

[50] Sobre la resurrección en Ap, cf J. COMBLIN, *o.c.*, 196-204.

histórica. Antes no existía humanidad concreta: los hombres echaban la culpa a Dios, diciendo que el Dragón se encontraba sobre el cielo (pertenecía a lo divino). Ahora reina sólo Dios sobre los cielos, el Hijo de Dios ha nacido y muerto por los hombres, haciendo así que la batalla entre el bien y el mal, entre la Mujer humanidad y el Dragón antihumano se desarrolle y decida dentro de la historia. Ahora y sólo ahora descubrimos a la Mujer como expresión y signo de la humanidad concreta, en la concreción de su vida amenazada, esperanzada, solidaria.

4.2. *Nacimiento mesiánico y salvación humana*

El nacimiento del Hijo se ha expresado como batalla sobre el cielo. Miguel, supremo ángel de Dios y defensor del pueblo israelita, se levanta en guerra contra el Dragón y sus soldados y derrotándole le arroja sobre el mundo (12,7-9). Estamos ante un bellísimo ejemplo de *dualidad simbólica,* pues el mismo acontecimiento se narra en dos perspectivas distintas:

—*Dentro de la simbólica guerrera (y sobrenaturalista) de la apocalíptica judía,* el texto dice que Miguel ha derrotado a Satán: el ángel bueno ha luchado contra el malo, la suerte de los hombres se decide en una guerra sobrehumana, realizada sobre el cielo, igual que en los relatos del libro apócrifo de Henoc (cf Ap 12,7-9).

—*En línea de confesión cristiana,* la misma batalla y victoria se atribuye a *la sangre del Cordero y a la palabra de confesión creyente de sus fieles.* Ya no hay guerra angélica, no hay mito de batallas sobre el cielo. La victoria de Dios y de la vida viene dada por la muerte del Cristo, explicitada por el testimonio de sus fieles (Ap 12,11).

Estamos, al fin, sobre el suelo firme de la historia salvadora, en el *ahora* de la fidelidad cristiana. Son los creyentes los que vencen al poder de lo diabólico y lo hacen en virtud de la presencia poderosa de la sangre (el sacrificio pascual) de Jesucristo y por la fuerza de la propia palabra de Jesús que fundamenta el testimonio de sus vidas. Eso

significa que el nacimiento (o la victoria pascual) se ha traducido en forma de caída de Satán y triunfo de los fieles que atestiguan la presencia y la palabra de Jesús hasta la muerte[51].

Lógicamente, la Madre celeste se vuelve Mujer perseguida, como sigue diciendo el pasaje: *ay de la tierra y el mar porque ha bajado el tentador (dragón) hacia vosotros y es muy grande su ira, pues le queda poco tiempo* (12,12). El Diablo ha perdido la eternidad, porque ha caído del cielo en que se hallaba. Está sujeto a un tiempo muy pequeño y sabe que se encuentra definitivamente condenado. Nada puede contra Dios y contra el Cristo. Por eso viene a perseguir a la mujer (la Iglesia) formada por aquellos que creen en el Cristo. La permanencia y triunfo de esa Iglesia (mujer) contra los ataques del Diablo constituye desde ahora el argumento del Apocalipsis[52].

Acentuando la importancia de la caída de Satán, *H. Gollinger* dirá que nuestro texto expone la irrupción del tiempo mesiánico de juicio y salvación para los hombres: el nacimiento del Hijo no alude a la persona del mesías sino a la irrupción del fin del tiempo[53]. La comunidad cristiana está anhelando la llegada del juicio en que el Señor condene a los poderes opresores y se muestre glorioso y triunfador entre sus fieles. En medio de esa añoranza, Ap 12 afirma que han terminado los dolores del final, la mujer ha dado a luz y el Hijo (que es el *tiempo salvador* o juicio del mesías) ha llegado, aunque ahora está escondido en Dios y actúa desde el cielo, mientras Satanás pretende pervertir al mundo en el *pequeño tiempo* que le queda[54].

Ap 12 quiere asegurar a los cristianos que Dios no se ha

---

[51] Sobre la conexión entre nacimiento del Hijo y caída de Satán, cf E. B. ALLO, 182-184; J. BONSIRVEN, 217-218; J. L D'ARAGON, *El Apocalipsis,* 568-569; A. FARRER, 146; D. W. HADORN, 113-134; M. KIDDLE, 232-233; E. LOHSE, 66-67; J. MCHUGH, *The mother,* 417-419; H. B. SWETE, 152-156. Sobre la caída de Satán en el Ap, cf B. NOACK, *Satanás und Soterie,* Kobenhavn 1948, 414-415.

[52] Cf H. SCHLIER, *Die Zeit der Kirche,* Herder, Friburgo 1966, 18-19; *Besinnung auf das NT,* Herder, Friburgo 1964, 155-156, 360-361.

[53] *Das «g. Zeichen»,* 151-157.

[54] Ib, 166s.

olvidado de los suyos. El poder diabólico se encuentra derrotado. Ha sido destruido en lo esencial, no puede acusar más a los humanos ante el trono de Dios de noche y día (12,10). Eso significa para H. Gollinger que en el plano de la Iglesia de los cielos (la mujer) el juicio ya está dado: ha irrumpido el reino y salvación de Dios; ha terminado el tiempo de la búsqueda y la lucha.

El juicio se ha realizado a nivel celeste (lo divino), la victoria ha sido conseguida, pero aún no se ha extendido (no se aplica) en el nivel del mundo. Por eso, *en nivel de cielo,* la Mujer ha vencido, pero, *a nivel de mundo,* sigue estando perseguida (12,13-16). Lógicamente, más que el pueblo de Israel en su esperanza, esa mujer es signo de la *Iglesia trascendente* que en el cielo ha vencido a Satanás y de la *Iglesia perseguida* que en el mundo sufre todavía los embates de Satán, que a pesar de ser un diablo derrotado lucha contra el resto de los hijos (los creyentes que aún se afanan sobre el mundo).

Para todos los que miran a la Iglesia con dolor y piensan que se encuentra derrotada, nuestro autor ofrece una respuesta: la pobre perseguida de la tierra es solamente una parte del misterio. Su verdad definitiva está en el cielo. Allí ha triunfado y por eso los hombres que padecen sobre el mundo tienen que encontrar consuelo. Su patria verdadera y su victoria (el juicio realizado) está en el cielo. Ciertamente, H. Gollinger supone que el Cristo ya ha triunfado, pero Ap 12 no se ocupa de su triunfo sino del camino de la Iglesia que, habiendo triunfado sobre el cielo, sufre todavía en lucha y esperanza sobre el mundo[55].

Esta visión ofrece ventajas indudables. Permite interpretar a la mujer del cielo como un signo de la Iglesia, totalmente en línea con la forma de entender la nueva Jerusalén, la esposa de Ap 21-22. Expresa con nitidez la fuerza escatológica del signo que aparece sobre el cielo (el juicio) y lo precisa al referirlo a la existencia de la Iglesia sobre el mundo. Pensamos, sin embargo, que en el fondo del texto sigue estando el nacimiento del Cristo y la figura de su ma-

[55] Ib, 174-182. Valoración de esta postura en A. VÖGTLE, *Mythos...,* 395-399.

dre mítica, simbólica, histórica, abierta luego hacia el misterio de la Iglesia[56].

El que nace en 12,5 debe *regir todos los pueblos con vara de hierro*. Esa expresión no se puede aplicar a una verdad impersonal como es el juicio sino sólo a una persona que es capaz de realizarlo. Precisamente con ese significado vuelve la expresión en 19,15. Entre dos momentos de la obra del Hijo de Mujer, *que ha nacido triunfador* (12,5), aunque su fuerza o victoria está escondida junto a Dios (pues *fue raptado...),* y *que vendrá para culminar su victoria decisiva* (19,15) se extiende el tiempo de la Iglesia. Quien ha nacido no es, por tanto, la salvación en general (sobre los cielos) sino el Hijo salvador, hijo de Mujer. Su victoria incluye dentro de Ap estos momentos:

—*Es victoria preparada por los dolores de la Mujer* (12,1-6). No es un triunfo que ha llegado de improviso, no es un dato nuevo, inesperado. Es un triunfo preparado (prometido) por el tiempo de espera de Israel y de la humanidad, representada históricamente por María.

—*Es victoria de Jesús* que ha superado el plano de la muerte (1,17-18), que ha resucitado como triunfador (12,5) y que en forma de Cordero degollado ya ha obtenido en la altura su victoria, de tal manera que recibe el poder sobre los tiempos de la historia de los hombres (12,5: *fue raptado...).*

—*Es victoria de la Iglesia de Jesús* que se apoya sobre el triunfo del Hijo del hombre (1,12-20), en camino que brota del Cordero degollado (Ap 5) y se expande en la lucha en contra de la estirpe del dragón (Ap 13-16).

—*Esa victoria que culmina en las bodas finales.* Ha nacido el Vencedor, el Cordero degollado que se muestra al fin como Palabra vencedora en la gran lucha (19,11-21) y como esposo de la Mujer, presentada entonces como Iglesia triunfante (Ap 21-22).

---

[56] La crítica que dirige H. GOLLINGER a los que interpretan Ap 12,5 en función de Cristo se basa en un malentendido: supone que el «nacimiento» ha de entenderse en sentido historicista, como aludiendo sólo a la navidad en Belén y no al misterio total de su vida redentora. En esa línea cf A. VÖGTLE, *Mythos...,* 298-399.

4.3. *Signo de Mujer. La gran metamorfosis*

Desde el esquema anterior ha de entenderse la Mujer en su polivalencia significativa. Es evidente que en un nivel ella sigue siendo la gran diosa del mito; en otro es Eva, madre del mesías; finalmente, en nivel de concreción cristiana, ella es María, la madre de Jesús. Todos estos planos quedan evocados de forma poderosa por el texto y el lector debe asumirlos, recrearlos, a medida que lo va leyendo:

—*Es un texto de metamorfosis.* Así va presentando los diversos aspectos de la Mujer que es signo de la humanidad en su diálogo dramático con Dios. Sólo al final, tras el triunfo de Cristo, ella puede presentarse en sus tres rasgos de madre, Iglesia perseguida y novia gloriosa de las bodas esperadas.
—*Es un texto de evocación* que tiende a la identificación. La Mujer forma parte de la trama del texto, como signo de la humanidad y de la Iglesia, de tal forma que los creyentes (lectores del Ap) pueden y deben sentirse identificados con ella.

Las imágenes del texto se vuelven principio de *catarsis,* de iluminación y trasformación creyente, de tal manera que las trasformaciones de la Mujer se convierten en fuente de sentido de la vida del lector que las evoca. Entre el Dragón y la Mujer estamos; en el camino de la Mujer nos situamos: expulsados del cielo, perseguidos en la lucha de la historia, caminando hacia las bodas de la reconciliación definitiva de la historia. Desde este fondo queremos sistematizar algunas observaciones precedentes, en clave de antropología simbólica:

—*La Mujer es ante todo la Madre del mesías que se opone al Dragón en un plano de cielo* (12,1-5). Podemos recordarla como prototipo celeste de la Iglesia que habita en Dios desde el principio.Tiene rasgos de diosa, es figura del pueblo israelita (12,3). En un sentido más hondo, ella es la expresión femenina de lo humano. En el principio no se encuentra la lucha del padre contra los hijos (mito freudiano), ni la violencia de los hermanos enfrentados (como supone el pensamiento religioso de R. Girard). En el principio está *la madre* que da a luz; ella es la fuente y signo de la vida. Lo que se opone a la

Mujer no es un varón dominador, ni un hijo vengativo sino el Monstruo, el Dragón de la violencia envidiosa que desea apoderarse del fruto de la vida para devorarlo. Retornamos de esa forma al signo de Eva, la gran madre. La vida del principio es femenina, la Mujer original es madre (en los dolores del parto). Lo contrario a la Mujer no es el varón, lo masculino, sino el signo neutral del Dragón. Es evidente que Ap 12 no ha querido resolver los problemas modernos de la antropología religiosa, no ha entrado en la disputa sobre el valor original de la vida y la violencia. Pero su mismo signo ofrece una respuesta que juzgamos luminosa: en el principio está la fuerza de la vida simbolizada en rasgos de Mujer y madre; ella es el signo de Dios sobre la tierra; ella es garantía de futuro y esperanza para el conjunto de la humanidad. Pero se trata de una vida perseguida por el Dragón, de una vida amenazada. Nosotros ya no conocemos a esa Mujer, no hemos podido encontrarla sobre el cielo. Ella es una evocación simbólica de un tiempo pasado, un *arquetipo*. Sigue estando ahí, pero sólo como signo de referencia, expresión de un principio (paraíso simbólico) al que ya no podemos retornar[57].

—*En segundo sentido, la Mujer es signo de la Iglesia de la tierra* (12,6.13-17). Simboliza el conjunto de los fieles que se encuentran perseguidos por la furia del Dragón en el desierto. Parece que no pueden mantenerse, y, sin embargo, están seguros porque el Diablo no les puede alcanzar en su amenaza, no consigue devorarlos, por más que arroje contra ellos todo el agua homicida del gran caos (cf 12,15-16), por más que les persiga con la fuerza desbocada de las bestias (Ap 13ss). Esta es la *Mujer histórica,* signo de la humanidad real que vive y triunfa desde su propia debilidad, por la Sangre del Cordero sacrificado, por la palabra de confesión creyente. Frente a los signos de la guerra, signos de *Varones/Bestias* que pretenden dominar el mundo por la fuerza se mantiene la Mujer perseguida, que confiesa su fe, que rechaza la violencia. Este es el mensaje real del Ap: la humanidad femenina y no violenta, fun-

[57] Visión de esta mujer celeste en A. VÖGTLE, *Mythos...,* 395s y H. GOLLINGER, *Das «g. Zeichen»,* 168-169. Interpretación israelita en A. T. KASSING, *Die Kirche,* 121-164. He desarrollado el sentido del símbolo femenino en el principio cultural de la humanidad en *Hombre y mujer en las religiones.* Sobre el carácter evocador y catártico de los símbolos de Ap he escrito en *Antropología bíblica,* Sígueme, Salamanca 1993, 474-493.

dada en la entrega pascual de Jesús, puede superar y supera la amenaza del Dragón y de sus servidores, los poderes bestiales de la historia (cf 12,17; Ap 13-20)[58].

—*La Mujer es, finalmente, Esposa del cordero*: es la figura celeste de la Iglesia que ha llegado a su meta final y recibe en amor toda la gloria de Dios y de su Cristo. No es preciso edificar sobre ella un templo, porque Dios y su Cordero la iluminan con su luz y la engrandecen con su vida y con su gloria (Ap 21-22). Como hemos insinuado ya, esta escena final de las Bodas de Ap 21-22 pertenece a la mejor tradición profética, sapiencial y apocalíptica judía: la humanidad se vincula con Dios como novia de amor, en encuentro de gozo que dura por siempre. Es evidente que la Mujer-Madre (Eva) y la Mujer-Perseguida, encarnadas de alguna forma en la Madre concreta de Jesús se convierten al final en signo de la Novia, la Esposa del Cordero[59].

Este esquema nos obliga a prestar mucha atención a la *simbología*. En hermosa metamorfosis, que invierte los esquemas normales de la historia, la mujer empieza siendo *Madre,* luego aparece como *Perseguida* (persona que se esfuerza por vivir conforme al evangelio de Jesús) y finalmente se vuelve *Esposa* del mismo mesías. Digo que la metamorfosis resulta profundamente evocadora, pero ella puede tener el peligro de reflejar un esquema edípico de *incesto:* el Hijo vencedor se casa al fin con la Madre.

Se puede resolver el problema diciendo que en el texto existen tres mujeres separadas (Madre, Peregrina y Esposa), de manera que no puede igualarse una con otra. Sospecho que la solución no es buena porque, al menos simbólicamente, la Madre de Ap 12 y la Esposa de Ap 21-22 son para el texto la misma mujer. Sea como fuere, el símbolo sigue abierto no sólo en plano de crítica cultural y textual sino también de creatividad eclesial. Por eso prefiero dejarlo así, sabiendo que en ese campo tan rico de metamorfosis simbólica ha venido a situarse por siglos la figura de la madre de Jesús para millones de cristianos.

---

[58] Cf A. T. Kassing, *Die Kirche,* 155-160; A. Feuillet, *Le messie,* 75-76.

[59] A. Feuillet, *Le messie,* 69; A. Vögtle, *Mithos...,* 402-404.

4.4. *Apéndice. Cortesana, Espíritu Santo, María*

Estrictamente hablando, este trabajo podría haber terminado ya. Pero hemos querido añadir dos notas eruditas: una sobre la mujer antagonista o prostituta y otra sobre la relación entre la Mujer de Ap 12 y el Espíritu Santo, dentro de una simbología dogmática cristiana.

La Mujer de Ap 12 se ilumina al contraluz de su antisigno, que es *la cortesana*. Por su forma de vestir, ella podría presentarse como una reina (17,4), y, sin embargo, la copa de su mano, repleta de injusticia e impureza, la define como señal de «Babilonia»: es la raíz de todos los perversos de la tierra (17,4-5), la ciudad que se levanta contra Dios y simboliza los pecados de los hombres. Revestida de los símbolos de Roma (cf 17,3.9), se presenta como foco y signo de egoísmo de aquellos que buscan su provecho personal a través de la injusticia. Sólo se preocupa de sí misma, de los cálculos políticos, la fuerza, los placeres y el dinero. Con ella han fornicado los poderes de la tierra, traficando con el oro y con la vida, la impiedad y prepotencia de los hombres. Orgullosamente dice: *¡soy reina; no conozco viudez ni veré tristeza alguna!* (18,7). Sintiéndose inmortal se ha emborrachado con la sangre de los mártires del Cristo y ha manchado el orbe de la tierra fornicando (cf 18,23-24; 19,1-2). Por eso le amenaza con gran fuerza el juicio[60].

Existen, según eso, dos tipos de mujeres sobre el mundo. Por un lado está *la madre* que es origen de la vida y sufre la persecución mientras camina hacia las bodas de su gloria. Por otro está *la prostituta* que se encierra en el camino estéril del placer y la injusticia que terminan en la muerte. La prostituta que aparece en Ap 17-18 es *la ciudad del mundo* en la que reina el Dragón representado por las Bestias de Ap 13. Por el contrario, la Madre-Virgen de Ap 12,21-22 es la humanidad creyente que lleva en su interior la salvación mientras tiende ansiosamente hacia el futuro de su plena libertad (las bodas).

Esta Madre-Virgen aparece vinculada de algún modo con

[60] Cf A. Vögtle, *Mythos...*, 402s; M. Kiddle, 225-226.

el mismo *Espíritu Santo* o, quizá mejor, con los *Siete Espíritus de Dios* (cf 1,4-5), que brotan del Cordero sacrificado (cf 5,6). Pues bien, de manera muy significativa, en el lugar donde (por comparación con 1,4-5) debía referirse a los Espíritus, Ap 3,12 ha presentado a la *Ciudad de mi Dios, la Nueva Jerusalén,* la misma que 21,2 ha interpretado como *Esposa del Cordero* (cf 21,9). Esta serie de conexiones hicieron que S. Pétrement formulara hace algún tiempo una sugestiva hipótesis teológica: «En el plano de la carne, Cristo es hijo de Israel (de Jerusalén). Pero en su dimensión de ser sobrenatural (divina) no puede proceder de ninguna cosa creada, ni siquiera de la Iglesia o de Sión. Por eso hay que decir que nace del Espíritu Santo. Eso significa que en el fondo la Mujer de Ap 12 (y la Virgen María que la representa) se identifican con el Espíritu Santo»[61].

El Espíritu Santo y la Iglesia han estado profundamente unidos en la antigua tradición cristiana. Así aparecen en algún texto Hag-Nammadi, lo mismo que en el *Pastor* de Hermas (Vis 2,4). Por su parte, el *Evangelio de los Hebreos* presenta al Espíritu como madre de Jesús. Esta tradición ha de entenderse desde el fondo del NT: los sinópticos afirman (en los textos del Bautismo y Concepción) que Jesús ha surgido del Espíritu de Dios. En el fondo no hay dificultad en identificar de alguna forma al Espíritu de Lc 1,26-38 con la misma Virgen María.

Esta interpretación que en 1964 (año en que escribe su trabajo S. Pétrement) podía parecer exagerada ha recibido un gran desarrollo en los años posteriores. Se han escrito docenas de libros y cientos de trabajos sobre la relación entre el Espíritu Santo y María, en perspectiva de feminidad (maternidad) de Dios y de presencia salvadora del misterio. Yo mismo he terciado con cierta extensión en el tema y por eso no quiero aquí desarrollarlo. Baste con haberlo apuntado[62].

---

[61] S. PÉTREMENT, *Une suggestion de Simone Weil a propos d'Apocalypse XII,* NTS 11 (1964-1965) 291-296.

[62] He desarrollado con extensión el tema en *La madre de Jesús...,* 229-393,

Y con esto puede terminar este trabajo. Quien lo haya seguido advertirá que reconozco en Ap 12 un sentido mariano, aunque su signo deba situarse en un contexto más amplio que va de la Mujer de Gén 2-3, a través de la Iglesia perseguida (enfrentada con la Prostituta de Ap 17) a la Novia de Ap 21-22. El problema no consiste en afirmar o negar el sentido mariano de la Mujer sino en saberlo situar dentro del contexto mítico, histórico, eclesial y escatológico del conjunto de Ap, en claves de *teología evocativa* donde se vinculan mito, historia y confesión creyente.

Por eso he insistido en la *metamorfosis* del símbolo, en camino que va de la Mujer celeste a la Novia de las bodas del Cordero degollado. Frente al *arsen* (varón) de 12,5 resulta necesaria la *gynê* (mujer) de 12,1 y de toda la segunda parte del libro (Ap 12-22). Se trata de una figura fascinante, vinculada con la historia y mensaje de María, la Madre histórica de Jesús. Ella nos abre horizontes que de otra forma serían difíciles de contemplar. Aquí los hemos esbozado.

---

ofreciendo una versión nueva del problema en *María y el Espíritu Santo,* en AA.VV., *Mariología fundamental,* 49-192.

Bibliografía

El número de libros sobre María resulta inabarcable.

Ofrecen bibliografía las revistas especializadas, entre ellas *Ephemerides Mariologicae* (Madrid), *Marianum* (Roma) y *Theotokos* (Roma). Visión general de temas y bibliografía en AA.VV., *Nuevo Diccionario de Mariología,* San Pablo, Madrid 1993[2] (NDM). Aquí ofrecemos algunos títulos significativos en lengua castellana, divididos para ayuda del lector en tres apartados:

1. Sagrada Escritura

BROWN R. E., *El nacimiento del Mesías,* Cristiandad, Madrid 1982.

DEISS L., *María, Hija de Sión,* Cristiandad, Madrid 1967.

GAECHTER P., *María en el evangelio,* DDB, Bilbao 1959.

GOMÁ I., *El Magnificat,* BAC, Madrid 1982.

MCHUGH J., *La madre de Jesús en el NT,* DDB, Bilbao 1978 *(The Mother of Jesus in the NT,* Darton, Londres 1975).

MICHAUD J. P., *María en el evangelio,* Verbo Divino, Estella 1992.

MUÑOZ IGLESIAS S., *Los evangelios de la infancia* I-IV, BAC, Madrid 1986-1990.

PIKAZA X., *La madre de Jesús. Introducción a la Mariología,* Sígueme, Salamanca 1990.

POTTERIE I. DE LA, *María en el misterio de la alianza,* BAC, Madrid 1993.

SCHELKLE K. H., *María, Madre del Señor, figura de la Iglesia,* Hechos y Dichos, Zaragoza 1966.

SERRA A., *María según el evangelio,* Sígueme, Salamanca 1988.

SIMÓN MUÑOZ A., *El Mesías y la Hija de Sión. Teología de la redención en Lc 2,29-35,* SSNT 3, Madrid 1994.

2. Teología

CALERO A. M., *María en el misterio de Cristo y de la Iglesia,* CCS, Madrid 1990.

CARDA PITARCH J. M., *El misterio de María,* Atenas, Madrid 1980.

FIORES S. DE, *María en la teología contemporánea,* Sígueme, Salamanca 1991.

GARCÍA PAREDES J. C. R., *Mariología,* BAC (colección *Sapientia Fidei),* Madrid 1995.

GIRONÉS G., *La humanidad salvada y salvadora. Tratado dogmático sobre la Madre de Cristo I-II,* Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 1987.

GONZÁLEZ C. I., *María, evangelizada y evangelizadora,* CELAM, Bogotá 1989.

GRAEF H., *María. La Mariología y el culto a través de los siglos,* Herder, Barcelona 1968.

POTTERIE I. DE LA-PIKAZA X.-LOSADA J., *Mariología fundamental. María en el misterio de Dios,* Secretariado Trinitario, Salamanca 1995.

RAHNER K., *María, la Madre del Señor,* Herder, Barcelona 1967.

ROUET A., *María,* Marova, Madrid 1979.

RUBIO M., *María, Madre del Redentor,* Herder, Barcelona 1965.

SCHMAUS M., *Teología dogmática VIII. La Virgen María,* Rialp, Madrid 1961.

THURIAN M., *María, madre del Señor, figura de la Iglesia,* Hechos y Dichos, Zaragoza 1966.

3. Hermenéutica

BENKO S., *Los evangélicos, los católicos y la Virgen María,* Causa Bautista, Barcelona 1981.

BOFF L., *El rostro materno de Dios,* San Pablo, Madrid 1982.

BROWN R. E. (ed.), *María en el Nuevo Testamento,* Sígueme, Salamanca 1994[3].

DURRWELL F. X., *María, meditación ante el icono,* San Pablo, Madrid 1990.

FORTE B., *María. La mujer icono del misterio,* Sígueme, Salamanca 1993.

GEBARA I. (ed.), *María, la mujer profética,* San Pablo, Madrid 1988.

NAVARRO M., *María, la mujer,* San Pablo, Madrid 1987.

PORCILE SANTISO M. T., *La mujer, espacio de salvación,* Clavería, México 1993.

PINKUS L., *El mito de María. Aproximación simbólica,* DDB, Bilbao 1987.

RUETHER R. R., *Mujer nueva, tierra nueva. La liberación del hombre y la mujer en un mundo renovado,* Aurora, Buenos Aires 1977.

WARNER M., *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María,* Taurus, Madrid 1991.

Índice

Págs.

Prólogo 5

I
MENSAJE

1. **Amiga de Dios. Mujer inmaculada (Lc 1,26-38)** 9
1. Misterio fundante. Diálogo con Dios 9
2. Anunciación, diálogo en la historia (Lc 1,26-38) 14
3. Aplicación. Inmaculada y redentora 20

2. **Adviento de Dios. Profetisa del Reino (Lc 1,39-55)** 23
1. Tiempo de mujeres: la mirada del Señor (Lc 1,39-50) 23
2. Inversión de Dios. La gran profetisa (Lc 1,51-55) .. 29
3. Aplicación. Virgen de los desterrados..... 35

3. **Navidad de Dios. Gozo y sufrimiento (Lc 2,1-21; Mt 1-2)** 39
1. Madre sumisa, mujer meditativa (Lc 2,1-21)..... 39
2. Mujer creíble, madre perseguida (Mt 1-2) 46
3. Aplicación. Perseguidos y redentores..... 55

4. **Dolor de Dios. La espada de María (Lc 2,22-35)**... 57
1. Israel, esperanza sufriente (Lc 2,22-32)..... 57
2. Una espada atravesará tu alma (Lc 2,33-35)..... 61
3. Breve aplicación 68

Págs.

5. **Bodas de Dios. La primera servidora (Jn 2,1-12)** ... 71
1. Bodas de Dios. Allí estaba la madre de Jesús (Jn 2,1) ... 71
2. Haced lo que él os diga (Jn 2,5) ... 76
3. Aplicación. De Caná a la Pascua ... 80

6. **Muerte de Dios. Madre de la Iglesia (Jn 19,25-27)** ... 83
1. Estaba junto a la cruz de Jesús su Madre... (Jn 19,25) ... 83
2. ¡Mujer! ¡Ahí tienes a tu hijo!... (19,26) ... 89
3. Breve aplicación ... 94

7. **Pascua de Dios. Pentecostés de María (He 1,13-14)** ... 96
1. Santa María de la Pascua ... 96
2. Santa María de Pentecostés ... 104
3. Aplicaciones ... 110

II
SÍMBOLO

1. **Comprender historia y simbolismo de María en el NT** ... 115
1. Hermenéutica mariana ... 116
2. Gál 4,4: «Envió Dios a su Hijo nacido de mujer» ... 120
3. Mc 3,31-35: «¿Quiénes son mi madre y mis hermanos?» ... 128
   3.1. Mc 3,31-35: Madre y familia ... 128
   3.2. Mc 6,1-6: Rechazo en Nazaret. El hijo de María ... 133
4. Mt 1-2: Virgen que concibe; la madre con el niño 137
   4.1. Mt 1,18-25. Madre silenciosa. Conversión de José ... 137
   4.2. Mt 2,1-12: Estrella de los magos. La madre con el niño ... 143
5. Lc 1,26-38: la palabra de María ... 147

Págs.

6. Breve conclusión. Mariología teórica. Historia y simbolismo 152

2. Actuar. La esperanza de María en Lc 1-2 156
1. Esperanza israelita. El sacerdote Zacarías (Lc 1,5-26) 159
1.1. Esperanza humana, esperanza israelita. Varón y mujer, sacerdote y esposa 159
1.2. Sacerdote en el templo. Un hijo profeta 161
1.3. Dificultad del sacerdote. Mudez de Zacarías . 165
1.4. Paradoja israelita, esperanza más allá de la esperanza 167
1.5. Benedictus. Esperanza nacional y celotismo ... 169
1.6. Conclusión. Antiguo Testamento y Evangelio 171
2. Esperanza dialogada. Anunciación de María (1,26-38) 174
2.1. 1,26-27: Escena y personajes: Nazaret, José, María 174
2.2. 1,28-33: María, diálogo con Dios. Primera revelación 178
2.3. 1,34: Objeción de María. Más allá de la obra del varón 184
2.4. 1,35-38: Segunda revelación. Palabra de María, gracia del Espíritu Santo 186
3. Despliegue: el fruto de la esperanza (1,39-56; 2,1-52) 191
3.1. Profetisa de esperanza. Visitación y Magnificat (1,39-56) 192
3.2. Esperanza universal. El nacimiento (2,1-7) . 197
3.3. Revelación a los pastores: acción meditada (2,8-21) 200
3.4. Simeón y María: una espada de esperanza (2,22-38) 205
3.5. Las cosas de mi Padre. Un hijo distinto (2,41-52) 210
3.6. Apéndice. Vida pública, la pascua 212

Págs.

3. Evocar. La mujer de Ap 12. Mito y símbolo mariano 214
1. Introducción. Ap 12 215
1.1. Elementos y mensaje fundamental 215
1.2. Estructura literaria. Partes y escenas del libro 218
2. Mensaje del mito 222
2.1. Mito. Sentido básico 222
2.2. Mito fundante. Mujer celeste: Isis, Latona . 225
2.3. Interpretación judeohelenista. Sabiduría y Logos 229
2.4. María, mujer celeste. Mito pagano y símbolo cristiano 232
3. Dolores de parto y esperanza de Israel 234
3.1. Madre Israel. Parto mesiánico 235
3.2. De Israel a Eva. Búsqueda fundante 239
3.3. María, mujer salvadora 242
4. Experiencia cristiana: nacimiento del hijo 244
4.1. Lectura básica: nacimiento pascual, camino de Iglesia, futuro de bodas 245
4.2. Nacimiento mesiánico y salvación humana . 249
4.3. Signo de Mujer. La gran metamorfosis 253
4.4. Apéndice. Cortesana, Espíritu Santo, María... 256

Bibliografía 259